Die Entwicklung des Begriffs der Religionsgesellschaft im deutschen Staatsrecht bis zum Augsburger Religionsfrieden.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

Hohen Juristischen Fakultät der Philipps-Universität Marburg

vorgelegt von

Walter Tschierske

Referendar

aus Angermünde.

Angermünde 1925.

Die Entwicklung des Begriffs der Religionsgesellschaft im deutschen Staatsrecht bis zum Augsburger Religionsfrieden.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

Hohen Juristischen Fakultät der Philipps-Universität Marburg

vorgelegt von

Walter Tschierske
Referendar
aus Angermünde.

Angermünde 1925.

Berichterstatter: Professor Dr. J. V. Bredt.

Literaturverzeichnis.

Allgemeine deutsche Biographie. Leipzig 1875 ff.

Anschütz, Die Verfassungsurkunde für den preußischen Staat. I Berlin 1912.

Augusta Concilii Nicaeni II censura, h. e. Caroli M. de impio imaginum cultu libri IV ed. Chr. Aug. Heumann. Hann 1731.

v. Below, Der deutsche Staat des Mittelalters. I Leipzig 1914.

Bernheim, Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluß auf Politik und Geschichsschreibung. I Tübingen 1918.

v. Bezold, Geschichte der deutschen Reformation. Berlin 1890.

Böhmer, Luther im Lichte der neueren Forschung. 4. Aufl. Leipzig 1917.

v. Bonin, Die praktische Bedeutung des ius reformandi. Kirchenrechtliche Abhandlungen. hrsg. von Stutz. Heft 1 Stuttgart 1902.

Brandenburg, Luthers Anschauungen von Staat und Gesellschaft. Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 70. Halle 1901.

Bredt, Die Trennung von Staat und Kirche. Berlin 1919.
„ Neues evangelisches Kirchenrecht für Preußen. I, II Berlin 1921/22.

Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte. I 2. Aufl. Leipzig 06.
II 1892.

Codex Justinianus ed. Krüger. Berolinae 1877.

Deutsche Reichstagsakten. Jüngere Reihe: Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Karl V. I—IV. Gotha 1893—1905. (DRA).

Eichmann, Acht und Bann im Reichsrecht des Mittelalters. Paderborn 1909.

v. Eicken, Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung. Stuttgart 1887.

Festgabe für **A. v. Harnack.** Tübingen 1921.

Friedberg, Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts. 6. Aufl. Leipzig 1909.

Fürstenau, Das Grundrecht der Religionsfreiheit nach seiner geschichtlichen Entwicklung. Leipzig 1891.

Gierke, Das deutsche Genossenschaftsrecht. III Berlin 1881.
„ Deutsches Privatrecht. I Leipzig 1895.

Handbuch des deutschen Staats- und Verwaltungsrechts. begr. von Freih. v. Stengel. 2. Aufl. hrsg. von Fleischmann. Tübingen 1914.

Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands I—IV. 3/4. Aufl. Leipzig 1904—13. V 1 1911; V 2 1920.

Hermelink, Der Toleranzgedanke im Reformationszeitalter. Schriften d. Vereins f. Reformationsgeschichte 98. Leipzig 1908.

Hilling, Die deutschen Reichsgesetze über religiöse Toleranz und konfessionelle Parität. Bonn 1917.

Hinschius, Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten. V Berlin 1895.

Hubrich, Das demokratische Verfassungsrecht des Deutschen Reiches. Greifswald 1921.

Hübner, Grundzüge des deutschen Privatrechts. 4. Aufl. Leipzig 1922.

Jellinek, Allgemeine Staatslehre. 3. Aufl. Berlin 1920.

Kahl, Die Verschiedenheit katholischer und evangelischer Anschauung über das Verhältnis von Staat und Kirche. Leipzig 1886.

Kahl, Lehrsystem des Kirchenrechts und der Kirchenpolitik. I Freiburg und Leipzig 1894.

Kalkoff, Die Entstehung des Wormser Edikts. Eine Geschichte des Wormser Reichstags vom Standpunkt der lutherischen Frage. Leipzig 1913.

Kalkoff Das Wormser Edikt und die Erlasse des Reichsregiments und einzelner Reichsfürsten. München und Berlin 1917.

Kalkoff, Der Wormser Reichstag von 1521. München und Berlin 1922.

Lilienfein, Die Anschauungen von Staat und Kirche im Reich der Karolinger. Heidelberg 1902

Loening, Geschichte des deutschen Kirchenrechts I, II. Straßburg 1878.

M. Luther, Sämtliche Werke. Erlanger Ausgabe 1826—1843.

M. Luther, Briefe, Sendschreiben und Bedenken, gesammelt von de Wette. 1825—28.

Maurer, Vorlesungen über altnordische Rechtsgeschichte. Altnorwegisches Staatsrecht Leipzig 1907.

Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus. 4. Aufl. Tübingen 1924.

Mirbt, Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII. Leipzig 1894.

Monumenta Germaniae Historica. Legum sectio II: Capitularia regum Francorum Tom. I. Hannover 1883; II 1897 (Capit.)
Legum sectio III: Concilia II. Concilia aevi Carolini Tom. I 1906 (Concil).
Legum sectio IV: Constitutiones et acta publica imperatorum et regum II 1896 (Const.) Scriptores I 1826; II 1829 (S. S.) Epistolae I. Epistolae Merovingici et Carolini aevi 1892 IV, V: Epistolae Carolini aevi 1895, 1899 (Epp.)

Neue und vollständigere Sammlung der Reichsabschiede. Frankfurt 1747, Teil II.

Poetsch, Die Reichsacht im Mittelalter und besonders in der neueren Zeit. Untersuchungen z. dtsch. Staats- und Rechtsgesch. Hrsg. von Gierke 105. Breslau 1911.

Poetzsch: Handausgabe der Reichsverfassung Berlin 1921.

v. Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation. 6. Aufl. 1881 II, III.

Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche; begründet von Herzog, 3. Aufl. hrsg. von Hauck. 24 Bände Leipzig 1896—1913. (RETK)

Rehm, Allgemeine Staatslehre. Freiburg 1899.

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. hrsg. von Schiele, 5 Bände. Tübingen 1909—15.

Rieker, Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands. Leipzig 1893.

Ritter, Der Augsburger Religionsfrieden. Historisches Taschenbuch VI 1. 1882

Rothenbücher, Die Trennung von Staat und Kirche. München 1908.

Der Sachsenspiegel (Landrecht) hrsg. von Weiske und Hildebrand. Leipzig 1919.

Sägmüller, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts I, II. 3. Aufl. Freiburg 1913/14.

Schmoller, Preußische Verfassungs-, Verwaltungs- und Finanzgeschichte. Berlin 1921.

Schröder, Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte. 6. Aufl. fortgeführt von Freih. v. Künßberg. Leipzig 1919, 1922.

v. Schubert, Reich und Reformation. Akademische Rede Heidelberg 1910.

" Staat und Kirche in den arianischen Königreichen und im Reiche Chlodwigs. München und Berlin 1912.

" Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter. Tübingen 1921

Sohm, Kirchenrecht I Leipzig 1892; II München und Leipzig 1923.

Stutz, Die Eigenkirche als Element des mittelalterlichen germanischen Kirchenrechts. 1895.

" Kirchenrecht in v Holtzendorff-Kohler Enzyklopädie der Rechtswissenschaft V 2. Aufl. 1914.

Troeltsch, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. Historische Zeitschrift 97; 1906.

„ Die Trennung von Staat und Kirche. Heidelberger Akademische Rede 1908.

Völker, Toleranz und Intoleranz im Zeitalter der Reformation. Leipzig 1912.

Werminghoff, Geschichte der Kirchenverfassung Deutschlands im Mittelalter I. 1905.

„ Verfassungsgeschichte der deutschen Kirche im Mittelalter in Meisters Grundriß der Geschichtswissenschaft. 2. Aufl. 1913.

Weyl, Das fränkische Staatskirchenrecht. Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte. hrsg. v. Gierke. 27 Breslau 1888.

„ Die Beziehungen des Papsttums zum fränkischen Staats- und Kirchenrecht unter den Karolingern. Breslau 1892.

Wolf, Der Augsburger Religionsfriede. Stuttgart 1890.

Zorn, Lehrbuch des Kirchenrechts. Stuttgart 1888.

Historische Vierteljahrsschrift 1908, 1917.

Historische Zeitschrift. Bd 95/97.

Theologische Studien und Kritiken. 91. Jahrg. 1918.

Zeitschrift für Kirchengeschichte. Bd. 24/25, 37.

Zeitschrift für Kirchenrecht. 3. Folge; Bd. VI.

I. Einleitung.

Man hat den Begriff Religionsgesellschaften definiert als Gemeinschaften zur Feststellung, Verkündung, Betätigung und Ausbreitung eines bestimmten oder doch besonderen, differenzierten 1) religiösen Glaubens, der in Worten dargestellt ist 2), und sieht das Kennzeichen der Religionsgesellschaft im gemeinsamen Bekenntnis 3). Dadurch unterscheidet man sie von anderen Gesellschaften, insbesonderen anderen religiösen Vereinen, z. B. innerkirchlichen oder interkonfessionellen. Der Begriff Religionsgesellschaft enthält aber auch das schon im Wortlaut (Gesellschaft) zum Ausdruck kommende Moment der Vereinigung, d. h. einer Gemeinschaft, die sich auf Zusammenschluß und Beitritt — sei es auch in der passiven Form der Kindertaufe — gründet, im Gegensatz zur staatlichen Gemeinschaft, der man kraft Gesetzes mit der Geburt angehört, wo also die Mitgliedschaft unabhängig vom Willen des einzelnen ist. Aus diesem Willensmoment folgt zugleich die Möglichkeit und die Notwendigkeit, mehrere Religionsgesellschaften nebeneinander vorzustellen. Dieser Begriff der Religionsgesellschaft oder, schärfer gesagt, der Begriff Religionsgesellschaften ist dem älteren deutschen Staatsrecht unbekannt, seine Herausbildung und Verwirklichung gehört erst den letzten Jahrhunderten an 4). Es soll untersucht werden, wie sich diese Entwicklung vollzog, welche Stellung der Staat im Laufe der deutschen Geschichte zur Frage der Gemeinschaftsformen des religiösen Lebens einnahm, mit welchen er in eine rechtliche Regelung trat. D. h., was galt dem Staat der fränkischen Zeit, des Mittelalters usw. als Religionsgesellschaft, welchen Erscheinungsformen religiösen Gemeinschaftslebens erkannte er rechtliche Bedeutung zu? Diese Frage ist eine andere als die nach dem Verhältnis von Staat und Kirche und seiner Entwicklung. Sie zielt nicht darauf, welche rechtlichen Beziehungen zwischen Staat und religiösen Organisationen bestanden haben oder, grundsätzlich betrachtet, bestehen können, sondern darauf, mit welchen der Staat überhaupt in

---

[1]) Anschütz, pr. Verf. S. 200.

[2]) Friedrich, R. G. G. Bd. 4,2201.

[3]) Bredt Neues evg. Kirchenr. für Preußen II. 140 und Anschütz, der als Religionsgesellschaft im Sinne der alten pr. Verf. die gesellschaftliche Organisation der Anhänger eines bestimmten Bekenntnisses bezeichnet (Kom. zur alten pr. Verf. Urk. S. 200 R. Verf. Berlin 1921, S. 220.) Hubrich, das demokratische Verf., Recht des dt. Reiches, Greifswald 1921 S. 231: Religiöse Vereinigung mehrerer auf der formellen Basis eines sie vor der Außenwelt charaktirisierenden besonderen Glaubensbekenntnisses. Poetzsch, Handausgabe der R. Verf. Berlin 1921, S. 190: Vereinigung der Anhänger eines Glaubensbekenntnisses.

[4]) Zorn in v. Stengels Wörterbuch des dt. Staats- u. Verwaltungsrechts.

rechtliche Beziehungen getreten ist, bei welchen er also Rechtsfähigkeit anerkannte, denn die Begründung eines Rechtsverhältnisses zwischen Staat und Kirche setzt, wie Kahl 5) bemerkt, staatlich anerkannte Rechtsfähigkeit der Kirche voraus.

Diese Frage tritt in der deutschen Geschichte notwendigerweise zuerst zu dem Zeitpunkt auf, als die Volksgemeinschaft, die ursprünglich zugleich staatliche — oder sagen wir besser rechtliche — wie religiöse Gemeinschaft ist, diesen, von unserem Standpunkt aus betrachtet, doppelten, in Wahrheit einheitlichen Charakter verliert, denn man kann hier nicht von zwei sich deckenden Kreisen reden wie beim Staatskirchentum, wo alle Staatsangehörigen zugleich Mitglieder einer bestimmten Religionsgemeinschaft sind, sondern es liegt überhaupt nur ein Kreis vor: Es gibt noch gar keinen Unterschied zwischen Staat und Religionsgemeinschaft. „Die Germanen wußten von Haus aus nichts anderes, als daß die öffentliche Pflege der Beziehungen zur Gottheit Aufgabe der Obrigkeit sei.“ 6) Der König ist der geborene Vermittler zwischen Gott und den Menschen 7). Dieser Unterschied bildet sich erst heraus, als die Germanen in Berührung kommen mit dem römischen Staat und der christlichen Religion, und als infolge davon aus der germanischen Volksgemeinschaft Staat und Religionsgemeinschaft herauswachsen. Jetzt erst ist es möglich, ein rechtliches Verhältnis zwischen beiden zu denken. Praktisch aber wird die Frage, welche Religionsgesellschaft der Staat anerkennen soll, zugleich insofern, als es sich darum handelt, wie die von der heimatlichen Scholle gelösten und den auf ihrem Boden erwachsenen Anschauungen durch die generationenlang dauernden Wanderungen allmählich entfremdeten Eroberer sich zum Christentum stellen sollen, mit dem sie im römischen Reichsgebiet überall in Berührung kamen. Und weiterhin: welchem der beiden christlichen Bekenntnisse, dem arianischen oder dem orthodoxen, athaniasianischen, sollten sie sich anschließen? Diese Frage tritt am deutlichsten bei den Franken in Erscheinung, und ihre Lösung ist schließlich auch die für die Folgezeit bedeutsamste geworden. Man wird aber an den Staatenbildungen der anderen germanischen Stämme nicht ganz vorübergehen können, um so weniger als deren religionspolitische Einstellung auf den fränkischen Staat nachgewirkt hat, wie die Untersuchungen von Schuberts 8) ergeben haben.

II. Staat und Religionsgemeinschaften in den arianischen Stammesreichen.

Bei den Goten taucht die Frage: Arianertum oder orthodoxes Bekenntnis garnicht auf. Hier war der Uebertritt zum arianischen Christentum das allein Gegebene. Die Westgoten kamen zuerst im dritten Jahrhundert in ihren Sitzen an der unteren Donau durch Kriegsgefangene in vereinzelte Berührung mit dem Christentum. Größeren Einfluß übte aber erst im vierten Jahrhundert die Bekehrungstätigkeit des Bischofs Wulfila 1). Dieser aber war Arianer. Ueberhaupt war damals, um die Mitte des vierten Jahrhunderts (bis 381) im oströmischen

---

[5]) Lehrsystem des Kirchenrechts und der Kirchenpolitik I. S. 252.

[6]) Stutz: Kirchenrecht in v. Holtzendorff-Kohler Enz. der Rechtswissenschaft V (1914), S. 298.

[7]) v. Schubert, Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter, Tübingen 1921 S. 12.

[8]) Hans von Schubert, Staat und Kirche in den arianischen Königreichen und im Reiche Chlodwigs. 1912.

[1]) Uhlhorn RETK. 6, 773.

Reich das arianische Bekenntnis das offizielle, herrschende. Vornehmlich hieraus erklärt sich die Tatsache des gotischen Arianismus. Das schließt nicht aus, daß auch politische Gründe bei dem Uebertritt zum Arianertum mitwirkten, wie jener Streit zwischen zwei gotischen Führern, von denen der eine sich an den oströmischen Kaiser Valens wandte und aus Dankbarkeit mit seinen Untertanen den Glauben seines arianischen Beschützers annahm 2). Andere 3) betonen die größere Anpassungsfähigkeit des Arianismus mit seiner Auffassung des von Gott geschaffenen, nicht von Ewigkeit her mit ihm wesenseinen Gottessohnes gegenüber dem Heidentum. Jedenfalls aber war hier der Uebertritt zum arianischen und damit der Ausschluß des athanasianischen Bekenntnisses vorgezeichnet. Darum stand die weltliche Gewalt (den Staatsbegriff kann man auf diese umherziehenden Stämme noch nicht anwenden) garnicht mehreren Religionsgemeinschaften gegenüber, sondern nur dem arianischen Bekenntnis, und zwar waren Stamm und Konfession nach den Untersuchungen von Schubert's 4) eng verbunden, und die Stammeskirche abhängig vom Staat, d. h. anfänglich von der Volksgemeinschaft und den principes, dann von dem auf den Wanderungen ausgebildeten Stammeskönigtum. Aehnlich waren die Verhältnisse auch bei den anderen germanischen Stämmen, die zum arianischen Christentum übergetreten waren, Burgundern und Vandalen. Erst als die erobernden Germanenstämme auf römischem Boden inmitten der römischen, katholischen Bevölkerung Staaten gründen — wenn man die über einer heterogenen Untertanenmasse auf einem nicht festumgrenzten Gebiet im Namen des Kaisers herrschende Militärdiktatur so nennen will — erst jetzt treten dem Staat zwei Religionsgemeinschaften gegenüber. Neben die nationale arianische Landeskirche tritt die römische orthodoxe in den Herrschaftsbereich des arianischen Königs. Welche rechtliche Regelung hier eingriff, sehen wir besonders deutlich bei den Ostgoten in Italien. Theoderich behandelt die katholische Kirche aus politischen Rücksichten nicht nur mit großer Toleranz 5), er tritt auch in eine rechtliche Stellung zu ihr: Er nimmt ihr gegenüber weniger die Hoheitsrechte des Kaisers in Anspruch, als vielmehr die gleichen Befugnisse, wie er sie in der arianischen Landeskirche hatte, die Bestätigung der Bischofswahlen, ja sogar die Besetzung des Papststuhles wie die Gerichtsbarkeit über die Kleriker 6). Der Staat tritt damit in rechtliche Beziehungen zu zwei selbständigen Religionsgesellschaften, deren jede ihre eigene Verfassung und ihren eigenen Klerus hat. Dies erinnert fast an das sogenannte Territorialsystem des 17. und 18. Jahrhunderts, wo der Fürst als solcher Oberhaupt der Kirche seines Landes ohne Unterschied des Bekenntnisses ist 7).

Der Gedanke der Religionsfreiheit scheint hier unter den Germanen zum ersten Mal aufzutreten. Aber er gelangt hier letzten Endes ebensowenig zur dauernden Herrschaft wie zwei Jahrhunderte zuvor im römischen Reich, als das Christentum sich unter Konstantin die Anerkennung durch den Staat errang. Auch das Mailänder Edikt von 313, von dem Ranke als von einem der vornehmsten Ereignisse der gesamten Geschichte spricht, hatte die Strafgesetze gegen die Christen aufgehoben und das Christentum als Religionsgesellschaft anerkannt, es aber nicht

---

2) Böhmer: ebd. 21, 557.
3) F. Vogt, Allg. dt. Biogr 44, 285.
4) Staat und Kirche in den arianischen Königreichen und im Reiche Chlodwigs.
5) von Schubert, Geschichte der christlichen Kirche im fr. Mittelalter. 1921 S 28.
Uhlhorn, RETK. 6, 776.
6) von Schubert, a. a. O. S. 103 ff.
7) Zorn, Lehrbuch des Kirchenrechts. 1888. S. 157.

zur ausschließlichen Staatsreligion erhoben 8). Es gab vielmehr: „et Christianis et omnibus liberam potestatem sequendi religionem quam quisque voluisset“ 9). Der Kaiser blieb einerseits das Haupt der alten heidnischen Staatsreligion, andrerseits übte er die höchste Gewalt über die Kirche 10). Er ließ neben christlichen Kirchen heidnische Tempel bauen. Insofern hatte er eine Parität zwischen Heidentum und Christentum hergestellt 11).

In beiden Fällen, wo so etwas wie die Idee der Religionsfreiheit aufzutauchen scheint, geht die Anerkennung und Gleichstellung mehrerer Religionsgemeinschaften durch den Staat auf den Willen eines Herrschers zurück, der damit politische Zwecke verbindet. Die Frage der Religionspolitik Konstantins ist allerdings umstritten. Ob ihm die Religion nur als Mittel zur Verwirklichung politischer Pläne diente, wie Burckhardt meint 12), ob er, wie Loening 10) und Zorn 13/14) sagen, den Staat durch den Gemeingeist und die Opferfähigkeit der Christen beleben wollte, oder ob die Anerkennung des Christentums nur persönlicher Religiosität ihren Ursprung verdankte 11), so viel steht doch fest, daß diese Toleranz nicht im Zuge der Zeit lag. Das zeigt das schon unter Konstantins Nachfolgern beginnende staatliche Einschreiten gegen das Heidentum. Die christliche Kirche, die sich Anerkennung errungen hatte, verlangte bald Alleinherrschaft und forderte vom Staat Glaubenszwang. Dieser naturnotwendigen Tendenz konnte sich der Staat, auch wenn er gewollt hätte, auf die Dauer garnicht widersetzen. Um so weniger konnte sich die Parität unter den christlich erzogenen Nachfolgern Konstantins halten. Theodosius schloß Heiden von den Staatsämtern aus und drohte ihnen die Todesstrafe an (380 und machte damit die christliche Glaubenseinheit zum Bestandteil des römischen Staatsrechts. Konsequenterweise setzte unter ihm auch die Gesetzgebung gegen die Ketzer ein 15). Von Religionsgesellschaften konnte daher im römischen Staatsrecht keine Rede sein.

Zum gleichen Ergebnis führte die Entwicklung über die Toleranz Theoderichs hinweg, denn auch hier lag die gegenseitige Toleranz nicht im Sinne derer, die es anging, der Religionsgemeinschaften. In den übrigen germanischen Reichen bei Westgoten, Vandalen und Burgundern genoß die athanasianische Kirche durchaus nicht jene rechtliche Gleichstellung wie unter Theoderich 16), und wenn die arianischen Herrscher milder gegen sie verfuhren, so geschah dies aus politischen Gründen 17), von denen ja schließlich auch der große Ostgotenkönig ausging. Glaubenszwang gegen die römische Bevölkerung hätte die Fremdherrschaft doppelt drückend gemacht und zur Empörung geführt. Wenn sich diesen politischen

---

8) ders., a. a. O. S. 26 ff.

9) Mirbt, Quellen zur Gesch. des Papsttums. S. 33.

10) Loening, Geschichte des deutschen Kirchenrechts. I. 39. Straßburg 1878.

11) Viktor Schultze, RETK. 10, 769, verneint diese Parität, weil sie einen konfessionslosen Staat zur Voraussetzung hätte, dieser aber dem Altertum fremd war. Daß man von einem konfessionslosen Staat hier nicht sprechen kann, zeigt die Darstellung Loenings.

12) Jacob Burckhardt, Die Zeit Konstantins d. Gr.

13) Lehrbuch des Kirchenrechts. S. 28.

14) a) cf. Cod. Just. l. I t. 1; de summa trinitate et de fide catholica et ut nemo de ea publice contendere audeat: cumtos populos, quos clementie nostrae regit temperamentum, in tali volumus religione versari, quam divinum Petrum apostolum tradidisse Romanis religio usque ad nunc ab ipso insinuata declarat.

15) Loening, a. O. I. S. 96 ff.

16) Werminghoff, Gesch. der Kirchen Verf. Deutschlands im Mittelalter I. 1905 S. 29, 41.

17) ebd. S. 29.

Motiven zuweilen auch echte religiöse Duldsamkeit hinzugesellte, wie man sie im späteren Mittelalter vergebens sucht (vergl. von Schubert: Gesch. der chr. Kirche im Frühmittelalter, S. 28, 29), so blieb sie doch auf die eine Seite, auf die Arianer beschränkt. Die Anerkennung mehrerer Religionsgemeinschaften durch einen Staat war auch jetzt noch nicht der Ausdruck von Ideen, die in der Zeit lagen. Und wenn nun die Alleinherrschaft der römischen Kirche in Italien durch die Gotenherrschaft auch zeitweilig beseitigt wurde, so war dies doch nur tatsächlich und nur vorübergehend. Mit der Ausrottung der Goten, bei der der Gegensatz zwischen Arianertum und Katholizismus eine der treibenden Kräfte war, war diese Frage entschieden. Ging das ostgotische Staatswesen z. T. an diesem Gegensatz der Religionsgemeinschaften zugrunde, so führte bei den anderen arianischen Germanen eine friedliche Entwicklung zu demselben Ergebnis, der athanasianischen Einheitskirche.

Das Nebeneinander von arianischer und katholischer Kirche in den germanischen Reichen, so sehr es bei der Ausbildung des fränkischen Staatskirchentums nachwirkte 18), hatte daher nur episodischen Charakter. Der Staat konnte sich nicht zwischen zwei Religionsgemeinschaften behaupten, von denen zum mindesten die eine, die athanasianische auf Ausschluß jeder anderen hindrängte, und sie war schon damals an straffer Organisation den germanischen Erobererreichen überlegen. Von Dauer und Einfluß für die ganze spätere Entwicklung wurde daher erst die Stellung, die die Franken zur Frage der Religion einnahmen. Wie für die gesamte staatsrechtliche Entwicklung des deutschen Volkes legte das Frankenreich auch in dieser Einzelfrage den Grund zu der weiteren Regelung.

III. Staat und Religion im Merowingerreich.

Der Ausgangspunkt dieser Entwicklung ist der Uebertritt Chlodwigs und einiger Tausend seines Volkes zum athanasianischen Christentum im Jahre 496. 1) Zum ersten Mal traten damit Germanen vom Heidentum zum athanasianischen Bekenntnis über. Welche Motive Chlodwig dazu bestimmten, den christlichen Glauben anzunehmen, ob politische, religiöse oder beide, ist heute kaum mehr umstritten. Die Bekehrung ist ähnlich wie die Konstantins auf politische Beweggründe zurückzuführen. Auf die katholische Kirche aber wiesen ihn weniger die Stellung seines Vaters zu den Römern und die Rücksicht auf seine neuen katholischen Untertanen, als die Aussicht, dadurch auch die römische Bevölkerung in den südgallischen arianischen Reichen als Bundesgenossen zu gewinnen 2). Diese politische Motivierung des Glaubenswechsels darf man nicht außer Acht lassen, wenn man an die Frage heran tritt: welche Stellung nahm nun der fränkische Staat, der bei seiner straffen Heeres- und Gerichtsverfassung diese Bezeichnung vollauf verdient, zu den auf gallischem Boden noch vertretenen Religionen, dem Arianismus und dem Heidentum ein? Den Kampf gegen das Westgotenreich in Gallien proklamierte Chlodwig als Glaubenskrieg, den er als Vorkämpfer des Katholizismus führe, um die Arianer zu vertreiben. In Wahrheit war dies ein Eroberungskrieg, wie das Bündnis mit den arianischen Burgundern zeigt. Daraus läßt also nicht schließen, daß nun im fränkischen Reich der katholische Glaube allein geduldet wurde. Es stehen sich hier zwei An-

---

[18]) v. Schubert, Staat u. Kirche in den arian. Königr.

[1]) Loening Gesch. des dt. Kirchenrechts II, 6 ff.

[2]) von Schubert, Frühmittelalter, S. 91.
Loening, Gesch. d. dt. Kirchenrechts II, 6 ff.

sichten gegenüber. Loening sucht darzulegen, daß die fränkische Staatsgewalt ebensowenig wie sie in dogmatische Fragen eingriff, es als ihre Aufgabe ansah, durch Strafgesetze das Bekenntnis des von der Kirche gelehrten Glaubens von allen Staatsangehörigen zu erzwingen.

„Weder gegen Juden und Heiden noch gegen Ketzer ward von der Staatsgewalt ein Zwang ausgeübt. Der Staat überließ es der Kirche hier durch ihre eigenen Disziplinar-Mittel bezw. durch geistliche Ueberredung zu wirken“ 3). Auf der anderen Seite behauptet Zorn 4), daß die fränkischen Könige sich von Anfang an als Hüter und Wächter des reinen Glaubens betrachteten und daß im Frankenreich gegen Ketzer strafrechtlich eingeschritten, gegen Heiden Zwang angewendet, und Juden nur unter Beschränkung geduldet wurden. Zunächst müssen letztere aus unserer Betrachtung ausscheiden. Das germanische Recht betrachtete die Juden weniger unter dem Gesichtspunkt der Religionsgesellschaft als unter dem des Fremdenrechts. Das Judenschutzrecht des Mittelalters hat sich aus den Grundsätzen des Fremdenrechts entwickelt 5). Als Fremde hatten die Juden im Frankenreich kein Recht und genossen Rechtsschutz nur durch die munt des Königs, ebenso wie schon im ältesten germanischen Rechts der Fremde als rechtlos galt und Rechtsschutz nur erwarb, indem er sich unter die munt eines Volksgenossen stellte. Nur aus der Nachwirkung des Fremdenrechts läßt sich die religiöse Sonderstellung, welche die Juden während des ganzen Mittelalters und darüber hinaus einnahmen, verstehen.

Wie aber behandelte der fränkische Staat Arianer und Heiden, deren es in Gallien noch zahlreiche gab? Die Behauptung Zorns 6), daß ein strafrechtliches Einschreiten der Staatsgewalt gegen Ketzer erfolgte, läßt sich m. E. nicht halten. Chlodwig war durchaus kein religiöser Fanatiker, der die Arianer mit Haß verfolgt hätte. Ferner ist von keinem Martyrium Andersgläubiger im Frankenreich die Rede. Loening 7) zeigt vielmehr, daß gegen Arianer kein Zwang zum Uebertritt angewendet, sondern ihnen nur die kirchlichen Gebäude entzogen wurden, daß nicht die Zugehörigkeit zu einer ketzerischen Sekte strafbar war, sondern nur die öffentliche Kultübung und Propaganda ihnen verboten war. Aehnliches ergibt sich für die Heiden: Noch im 8. Jahrhundert gibt es solche in einzelnen Reichsteilen, und von staatlichen Unterdrückungsmaßnahmen ist keine Rede 8). Wie Hauck 9) erwähnt, trug Chlodwig z. B. keine Bedenken, militärische Kommandostellen mit Heiden zu besetzen. Alles spricht dagegen, daß ein anderer Glaube verboten gewesen wäre. Ueberhaupt dringt die Unduldsamkeit erst mit dem Christentum ein 10). Auf das germanische Heidentum im Allgemeinen läßt sich wohl anwenden, was Konrad Maurer 11) von der Stellung der Ungläubigen im altnordischen Staatsrecht sagt: Dem Heidentum ist die eigene Religion Nationalreligion, der verschiedene Glaube des Fremden daher eine Eigentümlich-

---

3) Loening II. 34, 41 ff

4) Lehrbuch des Kirchenrechts S. 53. Aehnlich Werminghoff Gesch. der Kirchenverf., 48 und Sägmüller, Lehrbuch des kath. Kirchenrechts 1914 I 85.

5) Brunner, dt. Rechtsgesch. II. S. 404. Richard Schröder Lehrbuch der dt. Rechtsgesch. I. § 29.

6) so auch Werminghoff a. O. S. 48.

7) Bd. II. S. 43.

8) Bd II. S 57.

9) Kirchengesch. Deutschlands I. S. 121.

10) als Ausfluß seines Anspruchs auf universale Geltung wie als Nachwirkung antiker Staatsauffassung.

11) Vorlesungen über altnordische Rechtsgeschichte, altnorwegisches Staatsrecht, Leipzig 1907 S. 386.

keit, in der sich seine andersartige Nationalität äußert. Auf universelle Geltung erhebt die heidnische Religion keinen Anspruch, auch nicht den Inländern gegenüber, wie überhaupt der Polytheismus gegen Verschiedenheit der religiösen Ueberzeugungen und Gebräuche tolerant ist." Solche Anschauungen wirkten aber im Staatsrecht der Merowingerzeit sicherlich noch nach, wenn auch die bewußten Vertreter des Christentums in erster Linie natürlich der Klerus, von der Unmöglichkeit irgend welcher Lebensgemeinschaft zwischen Heiden und Christen überzeugt waren 12). Zu weitgehend erscheint mir aber Loenings Folgerung 13), daß „die Trennung von Staat und Kirche bis auf die neueren Zeiten niemals strenger und folgerichtiger durchgeführt worden als im merowingischen Staate". Aus seinen eigenen Darlegungen geht vielmehr hervor, und dies nähert sich der Ansicht Zorns, daß Arianer und Heiden zwar vom Staat geduldet, daß er aber mit der katholischen Kirche aufs engste verknüpft war. Daß jene geduldet wurden, war wohl mehr durch politische Verhältnisse bedingt und lag an den Grenzen der Macht des Staates, nicht aber ist diese Stellung Ausfluß der rechtlichen Anerkennung dieser Religionen durch den Staat oder gar ihrer grundsätzlichen Gleichstellung mit der katholischen Kirche. Man kann daher kaum von einer rechtlichen Regelung zwischen Staat und Arianern und Heiden sprechen. Auch werden die ersteren stets als haeretici bezeichnet 14).

Mit der katholischen Kirche dagegen steht der fränkische Staat in engster Verbindung 15), was hier durch einige Beispiele noch herausgehoben werden soll. Einerseits wird die Kirche im merowingischen Reich durch Chlodwig nach arianischem Vorbild zur Landeskirche gestaltet, und der Zusammenhang zwischen dem fränkischen und dem übrigen Klerus gelockert: Der Primat des Papstes wird nicht anerkannt. Die höchste geistliche Jurisdiktion wird vielmehr ausgeübt von den Nationalkonzilien, Versammlungen der Bischöfe aus dem ganzen Reich 16). Sie werden vom König berufen, vertagt, verlegt und abgesagt. Die Bischöfe sind dabei zum Erscheinen verpflichtet 17). Der Herrscher hat das Recht der Anwesenheit. Konzilsbeschlüsse bedürfen zu ihrer weltlichen Wirksamkeit seiner Bestätigung 18). Zum Eintritt in den Klerus ist königliche Erlaubnis notwendig. Der König entscheidet frei über die Bischofswahlen, sodaß die Bistümer von ihm besetzt werden 19). Er übt endlich ein kirchenpolitisches Gesetzgebungsrecht. Andererseits nehmen die Vertreter der Kirche als solche im Staat eine Sonderstellung ein. Die Kleriker genießen gewisse Sonderrechte hinsichtlich der Gerichtsbarkeit,

---

12) Trotz der Einführung des Christentums wurden also Arianer und Heiden nicht vom Staat verfolgt, weil das bisherige Recht tolerant gewesen war, und diese Rechtsauffassung nicht mit einem Schlage aus der Welt zu schaffen war, wie überhaupt sich ein starker Einschuß germanischer Rechtsauffassung im fränkischen Staatskirchenrecht von Anfang an geltend machte (von Schubert, Zur Germanisierung des Christentums, Festgb. für Harnack, 1921 S. 394)

13) Bd. II S. 274.

14) Z. B. 3. Konzil von Orleans 538 can. 31 bei Zorn, Lehrbuch, S. 53.

15) Darstellung bei von Schubert, Gesch. der chr. Kirche im Frühmittelalter 1921, § 10.

16) vergl. Richard Weyl, das fränkische Staatskirchenrecht z. Zt. der Merowinger. Breslau 1888, S. 7. ff.
Zorn, Lehrbuch des Kirchenrechts. S. 55.

17) Weyl, a. a. O. S. 20.

18) Stutz, Kirchenrecht in Kohlers Real-Enc. der Rechtsw. 7. Aufl. V, S. 299. Bestritten von Loening II, 150 ff. vergl. Weyl, S. 21 ff.

19) von Schubert a. a. O. S 137, 144; Werminghoff, S. 68 ff.; Loening II, S. 174 ff.; Weyl, S. 52; Zorn, S. 56.

deren Umfang allerdings umstritten ist 20), auch sind sie vom Heerbann befreit. Bischöfe werden schon unter den Merowingern mit politischen Geschäften betraut; sie üben eine Kontrolle über die Grafen 21); die Konzilien haben sich bisweilen auch mit weltlichen Angelegenheiten zu befassen 22). Alles bezeugt die enge Verbindung des merowingischen Staates mit der Kirche. Von einer Gleichstellung geistlicher und weltlicher Macht war nicht die Rede, der König übte die Kirchenhoheit, ähnlich wie er früher das heidnische Sakralwesen in der Hand gehabt hatte 23), aber es gab für den fränkischen Staat nur die eine Kirche. Darum wird man ohne Bedenken sagen können, daß der Begriff Religionsgesellschaft dem fränkischen Statsrecht von Anfang an fremd war.

IV. Die Entwicklung unter den Karolingern.

Die Tendenz, daß das Staatsgebiet zugleich Machtbereich einer religiösen Organisation sein solle, steigert sich unter den Karolingern. Begünstigt wurde diese Entwicklung zunächst durch die Ausbildung des Eigenkirchenwesens 1), die sich auf Grund germanischer Rechtsanschauungen im Anschluß an die Rechtsstellung der Eigentempel der heidnischen Zeit vollzog. Danach stand die einzelne Kirche im Eigentum des Grundherrn. Mit dem Eindringen des eigenkirchlichen Gedankens in die oberen Stufen bildete sich nun die Auffassung, daß auch Abteien und Bistümer Eigenkirchen des Königs seien 2). Dadurch wurde aber die gesamte kirchliche Organisation an den Staat gebunden, den das Königtum doch allein repräsentierte, und die Staatsgewalt handelte daher schon im eigenen Interesse, wenn sie die ausschließliche Stellung der Kirche noch verstärkte.

Die staatskirchliche Tendenz wurde verstärkt durch die enge Verbindung, in welche die Karolinger zu dem Oberhaupt der Kirche traten 3). Das Papsttum hatte bisher in der fränkischen Landeskirche zwar eine große moralische, aber keine rechtliche Autorität gehabt 4). Die Verbindung wurde angeknüpft durch Bonifatius; seine Bekehrungstätigkeit in Friesland drängte ihn auf ein Einvernehmen mit dem Papst hin. Die Ausführung des päpstlichen Auftrags, die kirchliche Organisation Mitteldeutschlands durchzuführen, wo das Christentum schon durch keltische Mönche Eingang gefunden hatte, nötigte ihn andrerseits, Anlehnung an die staatliche Gewalt zu suchen 5). Träger der letzteren war damals formell noch der merowingische König, tatsächlich der „Maiordomus dux et princeps Francorum“ Karl Martell. Er ließ den vom Papst für fränkisches Gebiet geweihten vom fränkischen König nicht bestätigten Bischof ohne Anteilnahme an seiner Bekehrungstätigkeit gewähren 6). Erst von seinen Nachfolgern Karlmann und Pippin wurde Bonifatius gefördert. Er konnte die Reform der fränkischen Kirche in Angriff

---

20) Vergl. Weyl, S. 35 ff; Werminghoff, S. 56 ff.
21) Loening II, S. 269; Zorn, S. 58.
22) Weyl, S. 62, 63.
23) Stutz, Kirchenrecht in Holtzendorff-Kohlers Enc. d. Rechtswissenschaft. 1914. V.
1) Stutz, Die Eigenkirche. 1895.
2) Sohm, Kirchenrecht. II. 1923. S. 157.
3) Weyl, Die Beziehungen des Papsttums zum fränk. Staats- und Kirchenrecht unter den Karolingern. Breslau 1892.
4) Werminghoff, Gesch. der Kirchenverf. Deutschlands im M. A. S. 100.
5) Hauck, Kirchengesch. Deutschlands. I. 457.
6) Heinr. Lilienfein, Die Anschauungen von St. u. K. im Reich der Karolinger. Heidelberg 1902.

nehmen, deren Verfall zugleich mit dem staatlichen Niedergang unter den späteren Merowingern eingetreten war. Der fränkische Klerus ordnete sich auf dem Konzil von 747 der römischen Kirche unter. Der Abschluß des Bündnisses zwischen Papsttum und fränkischem König vollzog sich unter Pippin, der 751 die Königswürde annahm. Die von ihm eingeholte Zustimmung des Papstes zur Entthronung der Merowinger war zwar nicht der Rechtsgrund der Erhebung — die Krone wurde Pippin vom fränkischen Volk übertragen — sondern hatte nur die Bedeutung, daß Pippin dabei die päpstliche Autorität in die Wagschale werfen konnte 7). Sie war aber doch ein unschätzbarer Dienst, den Pippin zwei Jahre später dem durch die Langobarden bedrängten Papsttum vergelten konnte. Die Verleihung der Würde eines Patricius Romanorum an Pippin legte diesem eine Schutzpflicht gegenüber dem Papst auf, ohne indes eine rechtliche Herrschaft des fränkischen Königs über das Papsttum zu begründen 8). Die Kaiserkrönung Karls des Großen am Weihnachtstage 800 durch Papst Leo III. schuf zwar keine neuen Rechtsverhältnisse zwischen Frankenkönig und Papst 9), sein Patriziat ging nur in einer höheren Würde auf 10).

Sie steigerte aber eine Entwicklung, die schon vorher mit der wachsenden politischen Macht und dem Einfluß der Persönlichkeit des großen Frankenkönigs sich angebahnt hatte, und die unter Verknüpfung germanischer Anschauungen mit alttestamentlichen Vorstellungen 11) auf eine Art Königspriestertum hinzielte. Solche Anschauungen kommen zum Ausdruck etwa in dem Brief des Priesters Kathwulff an Karl den Großen um 775 12), der es als eine der Aufgaben des Königs bezeichnet, das Leben der Mönche und Kleriker mit seinen Bischöfen zu überwachen, und der davon spricht, daß Karl in vice dei regiere Wie später der Papst, so erscheint hier der fränkische König als Statthalter Christi auf Erden. Alkuin betont in einem Brief an den König, daß die Kirche und die Christenheit Gott zu Dank verpflichtet sei für ihn, den rector atque defensor der den göttlichen Namen über viele Länder ausbreite und die Leuchte des katholischen Glaubens in den entferntesten Gegenden anzuzünden bemüht sei 13). Er vergleicht ihn mit David 14). Der König ist der Vorkämpfer des populus christianus gegen die Heiden, der Verteidiger der fides catholica gegenüber den Sekten. Karl selbst umschreibt seine Aufgaben gegenüber dem Papst in ähnlicher Weise 15): „Nostrum est, Christi ecclesiam ab incursu paganorum et ab infidelium devastatione armis defendere foris, et intus catholicae fidei agnitione munire“ So tauchen die Ideen des Königspriestertums schon vor der Kaiserkrönung im fränkischen Klerus und in dem Kreis um Karl den Großen immer wieder auf. Mit der Kaiserkrönung wurden sie verstärkt durch die sichtbare feierliche Anerkennung der Herrschaft über die Christenheit. Die Krönung machte Karl den Großen nicht zum Vertreter der Ideen des römischen Imperiums 16), sondern eines neuen Reiches, in welchem

---

[7]) Hauck, Kirchengesch. Deutschlands. II, S 13; Weyl, Die Beziehungen des Papsttums zum fränk. Staats- und Kirchenrecht, S. 25, 199.
[8]) Lilienfein, a. a. O. S. 9 ff.
[9]) Hauck, II, S. 113.
[10]) Werminghoff, I, 102.
[11]) Secundum morem maiorum, Chronicon Moissiacence anno 742 M. G. S. S. I. 293. Vergl Bernheim, Mittelalterl. Zeitanschauungen. S. 271.
[12]) M. G. Epp. IV, 503.
[13]) 796—797: M. G. Epp IV S. 176.
[14]) 794/95: M. G. Epp. IV S. 84.
[15]) Karl d. Gr. an Leo III 796 M. G. Epp. IV S. 137.
[16]) Hauck, a. a. O II. S. 109.

man damals die civitas dei verwirklicht glaubte, deren Begriff bei Augustin allerdings vom jenseitigen Reich Christi ausgeht und nicht schlechthin mit der Kirche gleich zu setzen ist 17). Auch darf der Einfluß Augustins auf die Ausbildung dieser theokratischen Auffassung nicht überschätzt werden 18), wenn seine Schriften auch Karl dem Großen bekannt waren 19). Gleichviel aus welchen Quellen gespeist, die Gemeinschaftsformen Staat und Religionsgemeinschaft, die ja schon unter den Merowingern in gleicher Richtung und vielfach verbunden nebeneinander liefen, strömten jetzt ineinander über. Ihre Verkörperung fand diese Einheit nicht im Papsttum wie vier Jahrhunderte später, sondern bewußt und allgemein anerkannt 20) in der Persönlichkeit Karls des Großen. Eine Trennung von Weltstaat und Weltkirche war für diese Zeit auch theoretisch nicht möglich, eine Gegenüberstellung von Staat und mehreren Religionsgesellschaften undenkbar.

Diese Ideen finden ihren Niederschlag in den wirklichen Verhältnissen. Die Regierung Karls des Großen zeigt ein Hand-in-Handgehen religiöser und staatlicher Interessen oder, um dem damaligen Sprachgebrauch zu folgen, geistlicher und weltlicher 21). Das Staatskirchentum erscheint gegenüber der Merowingerzeit noch gesteigert. Der König übt selbst die kirchliche Gesetzgebung aus durch seine Kapitularien, die geistliche wie weltliche Materien, oft beide gemeinsam, regeln (Capitula mixta). Die Merowingischen Nationalkonzilien treten nicht mehr in der alten Form auf. Die Reichssynoden, von Karl dem Großen geleitet, dienen nicht der Selbstverwaltung der Kirche, sondern ihrer Regierung durch den König 22). Ueberhaupt sind die Synoden von den Reichsversammlungen nicht streng geschieden 23). Die Beschlüsse auch in kirchlichen Angelegenheiten werden von weltlichen und geistlichen Teilnehmern des Reichstags gemeinsam gefaßt 24). Der König entscheidet selbst in theologischen Fragen, wie die durch den Bilderstreit veranlaßte Abfassung der unter dem Namen der Libri Carolini bekannten Streitschrift gegen die Beschlüsse der zweiten nicänischen Synode von 787 zeigt 25). Der König beruft sich hier darauf, daß ihm in den Sturmfluten dieser Welt die Leitung der Kirche übertragen sei (nobis, quibus in huius saeculi procellosis fluctibus ad regendum commissa est“, sc. ecclesia). 26)

Wie die Gesetzgebung, so zeigt auch die Verwaltung die enge Verbindung von Kirchlichem und Staatlichem. Der König regiert die Kirche. Das Bestätigungsrecht der Merowinger bei den Bischofswahlen ist schon

---

17) Vergl. Heinr. Hermelink: Die civitas terrena bei Augustin, Festgabe für A. v. Harnack, 1921, S. 306 ff.

18) von Schubert, Frühmittelalter, S. 359 u. XXII, gegen Bernheim, Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluß auf Politik und Geschichtsschreibung. Tüb. 1918. I.

19) Vita Caroli Imperatoris c. 24. M. G., S. S. II, 456.

20) Auch vom Papste, vergl. die Belege bei Liliensein.

21) Die Gegenüberstellung spiritualis und saecularis findet sich zuerst bei Alcuin.

22) Hauck, a. a. O. II S. 217.

23) „ „ II S. 216. Werminghoff, a. a. O. S. 54.

24) Werminghoff, a. a. O. S. 54.

25) Karl stieß bei diesem Versuch, „das Königsrecht über das Kirchenrecht zu stellen“ (Bredt) allerdings auf den Widerstand des Papstes, und die „Unterwerfung Hadrians unter den Willen des Königs“ (Hauck) auf der Frankfurter Synode von 794 war doch nur ein Teilerfolg des Königs in seinem Reiche. Vgl. Wagenmann (Hauck) Artikel: Karolinische Bücher in RETK Bd. X S. 88—97. Hauck a. a O. II 324 ff, Bredt a. a. O. I 60.

26) Liber I Praef. ed. Christian August Heumann (Augusta Concilii Nicaeni II censura, h. e. Caroli M. de impio imaginum cultu libri IV. Hann. 1731 S. 5.)

unter Pippin 27), besonders aber durch Karl den Großen zum Ernennungsrecht geworden 28). Der König überträgt einzelnen Bischöfen seines Vertrauens selbst die erzbischöfliche Würde 29). Die Auswahl der Bischöfe ermöglicht es ihm, die Ausführung seiner Anordnung durchzusetzen. Diese sind mannigfacher Art 30): Er verfügt über das Kirchengut und ordnet seine Verwaltung, er führt Reformen zur Hebung des Klerus durch und nimmt das Recht in Anspruch, Leben und Amtsführung der Kleriker zu überwachen. Die missi dominici haben auch die Kontrolle in kirchlichen Angelegenheiten. Wie der Schutz der Kirche die vornehmste Aufgabe des Kaisers ist, was in den Capitularien immer wieder zum Ausdruck kommt 31), so hat auch der Graf als defensor ecclesiae 32) zu handeln, und es wird oft darauf hingewiesen, daß die Grafen mit den Bischöfen zusammenwirken sollen: ut episcopi cum comitibus stent et comites cum episcopis, ut uterque pleniter suum ministerium peragere possint 76)

Andererseits ist die Kirche zur Mitwirkung an staatlichen Aufgaben berufen. Bischöfe und Aebte begegnen als königliche Missi 34) und haben damit auch weltliche Obliegenheiten 35). Ueberhaupt sind sie zur Förderung und Unterstützung der staatlichen Politik verpflichtet 36). Ein Capitulare Karls des Großen von 813 gibt ihnen den weltlichen Beamten gegenüber eine gewisse übergeordnete Stellung: „ut comites et iudices seu reliquus populus oboedientes sint episcopo et invicem consentiant ad iustitias faciendas" 37). Die Kirche wirkt ferner an der Aufrechterhaltung der staatlichen Ordnung mit, indem sie dem Königtum ihre Schutzmittel zur Verfügung stellt. Wer an einem Verbrechen gegen den König teilnimmt, wird, wenn er Bischof oder Priester ist, degradiert, andernfalls mit dem Amathema belegt 38).

Vor allem äußert sich die Identität von staatlicher und religiöser Gemeinschaft in der Gewährung des brachium saeculare, zur Durchführung der mannigfachsten kirchlichen Ansprüche. Die Grafen sollen den Dienern der Kirche „in eorum ministeriis adiutores in omnibus" sein 39); z. B. hat der Graf bereits nach einem Capitulare Karlmanns von 742 40) die Pflicht, den Bischof beim Einschreiten gegen heidnische Gebräuche zu unterstützen, die ja mit Einführung des Christentums nicht sofort verschwunden waren. Kleriker, die der bischöflichen Ladung vor die Synode, das Sendgericht, nicht Folge leisten, soll der Graf zum

---

27) Capitular von Soissons 744. M. G Kapit. I, 29: Idcirco constituimus per consilium sacerdotum et optimatum meorum et ordinavimus per civitates legitimos episcopos.

28) Hauck, a a. O. II S 207.

29) z. B. an Bischof Amalar von Trier. M. G. Epp V, 244: De episcopis suffraganeis ad ecclesiam Treforum, in qua te presulem esse volumus.

30) Hauck, a a. O. II, S. 218 ff.

31) Z. B. M. G. Kapit. II. 255: „sanctae ecclesiae quae auctore deo sub dicione et tuitione regiminis nostri consistunt."

32) Zorn, a. a. O, S 82.

33) Capitulare Baiwaricum. M. G. Kapit. I, 158.

34) Z. B. in den Briefen Leos III. an Bischof Rikulf von Mainz, M. G. f. Epp. V, 67 und an Karl, M. G. Epp. V, 59.

35) Werminghoff, a a O., S 52.

36) M. G. Kapit. II, S. 333.

37) M. G. Concil II. 296.

38) Synode von 786 c. 12. M. G. Epp. IV, 24.

39) M. G. Kapit. I, 419.

40) c. 5. M. G. Kapit. I, 25.

Erscheinen zwingen 41). Der Staat leiht der Kirche seine Gewalt zur Eintreibung des Kirchenzehnts 42). Unmittelbar durch Strafe soll die weltliche Gewalt schließlich eingreifen 43), wenn der vom Bischof Exkommunizierte dem Bann zuwider handelt und die Wirkungen der Exkommunikation unbeachtet läßt 44): dann soll er durch Urteil des Königs mit der Verbannung bestraft werden.

Die Mitwirkung der Kirche an den Staatsgeschäften und die Mitwirkung des Staats am Kirchenregiment, beides zeigt das Staatskirchentum in höchster Vollendung, wobei man diesen Begriff allerdings nicht im modernen Sinn auffassen darf, der von einem Gegensatz von Staat und Kirche ausgeht. Mit dieser Kennzeichnung ist die Frage, ob man hier von Religionsgesellschaften reden kann, verneint. Die Ausschließlichkeit der Kirche tritt in dieser Zeit allerdings noch nicht so schroff in Erscheinung wie in der Ketzergesetzgebung des späteren Mittelalters. Eine solche staatliche Strafgesetzgebung gegen Häretiker ist aus der karolingischen Zeit nicht bekannt. Daß aber auch ohne diese ein von der kirchlichen Lehre abweichender Glaube nicht geduldet wurde, geht schon aus jener starken Betonung der geistlichen Aufgaben des Königs als eines defensor fidei catholicae hervor. Und setzt nicht auch das merkwürdige Ansinnen, das Karl der Große 787 im Zusammenhang mit dem Bilderstreit an den Papst stellte, die byzantinische Kaiserfamilie als Ketzer zu bannen und der Regierung für unfähig zu erklären 45), Unduldsamkeit der staatlichen Gewalt gegen Andersgläubige i n n e r h a l b des Reichsgebietes voraus?

Nach außen hin, gegenüber Ungläubigen, tritt die Einheit von Staat und Kirche in den Sachsenkriegen in Erscheinung. Allerdings gab der Missionsgedanke dazu nicht den Anlaß. Umstritten ist nur, ob Karl der Große von Anfang an die Absicht hatte, das sächsische Land seinem Reich einzuverleiben oder mit seinem ersten Zuge 772 nur den Zweck einer Strafexpedition gegen räuberische Einfälle verband 46). Mit der Absicht, die Sachsen dem Reich einzugliedern (776), taucht aber auch die Frage der Religion auf. Daß die Sachsen sich zuerst freiwillig zur Taufe erboten 47), ist ohne Belang. Jedenfalls forderte die Zugehörigkeit des sächsischen Gebiets zum fränkischen Reich die Bekehrung, und nicht nur als Mittel zu dem Zweck die Eroberung zu sichern 48). So wird bei den immer wiederholten Aufständender folgenden 20 Jahre die Bekehrung gewaltsam und mit rechtlichem Zwang durchgeführt. Die Capitulatio de partibus Saxoniae (787) droht für die Vornahme heidnischer Kulthandlungen und die Nichtbeachtung der kirchlichen Vorschriften, die dem fränkischen Recht unbekannte Todesstrafe an, die nach der Unterwerfung des Landes der Strafe des Königsbanns wich. Die Entwicklung hatte damit zu einem staatlichen Zwang geführt, der einen christlichen Kirche anzugehören, den wir bei den Merowingern noch nicht fanden, und den auch die Zeit Karl Martells noch nicht gekannt hatte wie seine Gleichgültigkeit gegenüber der Bekehrungstätigkeit des Bonifatius zeigt. „Der Widerstand gegen die Mission wurde jetzt mit Gewalt überwunden. Denn

41) M. G Kapit. I, 31.
42) Capitula de rebus ecclesiasticis c. 3. M. G. Kapit. I, 186.
43) Synode von Verneuil 755 c 9. M. G. Kapit. I, 35.
44) M. G. Kapit. I, 35.
45) das Bernheim a. a. O. S. 177 in anderem Zusammenhange erwähnt.
46) Hauck, a. a. O. S. 380 ff.
47) Hauck, II, S. 384.
48) Hauck, RETK. 17, 313.

nicht mehr die Kirche missionierte, vom Staate geschützt, wie in den Tagen Karl Martells und Pippins, sondern der König gebot den christlichen Glauben anzunehmen." 49)

V. Die Glaubenseinheit des mittelalterlichen Reiches.

Die in der karolingischen Monarchie geschaffene Einheit von Staat und Kirche, wie sie im Kaisertum Karls des Großen zum Ausdruck kam, war die Grundlage, auf der sich die Anschauungen der folgenden Jahrhunderte über das Verhältnis von weltlicher und geistlicher Gewalt und überhaupt die mittelalterliche Rechtsordnung und Weltanschauung weiter entwickelte. Die Leitung der ecclesia universalis, des populus christianus hatte, wie oben bereits ausgeführt wurde, zunächst durchaus der Kaiser. Er bezeichnet sich als den „rector et defensor sanctae ecclesiae", 1) ihn hat Gott nach der Anschauung der Zeitgenossen mit beiden Schwertern ausgerüstet, mit denen er das Christentum nach außen gegen die Heiden nach innen gegen die Ketzer verteidigt 2). Die Stellung des Papstes gegenüber der regia potestas ist mehr eine auctoritas. Seine Aufgabe ist es, durch Gebet „wie Moses mit erhobenen Händen den Herrscher in seinem Kampf gegen die Feinde Christi zu unterstützen." 3) Solcher Auffassung entsprach ja auch die tatsächliche Stellung Karls des Großen. Der Papst war der erste Metropolitanbischof des Reiches 4).

Diese Ueberordnung des Kaisers war aber kein wesentlicher Bestandteil der Einheit von Staat und Kirche. Wie ausschließlich sie auf den Persönlichkeiten auf beiden Seiten beruhte, zeigt sich alsbald unter seinem Nachfolger. In den innerpolitischen Wirren der Regierung Ludwigs des Frommen bildete sich im fränkischen Episkopat eine Partei, die für die Emanzipation des Klerus von der weltlichen Gewalt eintrat 5), und dem erstarkenden Papsttum gegenüber verlor das Kaisertum unter Ludwig dem Frommen bald seine Autorität.

Während die theokratische Alleinherrschaft Karls des Großen unter seinen schwachen Nachfolgern zerbröckelt, beginnt auch in der Theorie schon die Auseinandersetzung zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt anzuklingen. Die Grundsätze der Parise Synode von 829 6) betonen die Ueberordnung der Bischöfe über den König, weil ihnen auch das Seelenheil der Könige anvertraut sei. Vor allem findet die hierokratische Tendenz ihren Ausdruck in jener Fälschungsepidemie, die im 9. Jahrhundert im fränkischen Episkopat herrschte, und der wir die pseudoisidorischen Dekretalen 7) verdanken, die man wohl als Protesturkunde der Reformpartei gegen die fränkische Staatskirche bezeichnet hat. Diesen Emanzipationsbestrebungen der Bischöfe stellt der Pontifikat Nikolaus I. revolutionäre Anschauungen über das Verhältnis von Kaisertum und Papsttum zur Seite im Sinne einer ungeheuren Ueberordnung der geistlichen

---

49) Hauck, a. a. O. II, S. 351.

1) Schon in seinem ersten Kapitular 769 M. G. Kapit. I, 44.
2) Alcuin an Karl. M. G. Epp. IV, 282.
3) Karl an Leo III. 796, Epp. IV. 137, 138.
4) Vergl. Stutz, Kirchenr., Enc. der Rechtsw. von Holtzendorff-Kohler. 1914 V, 311.
5) Hauck, Kirchengesch. Deutschlands 3. u. 4. Aufl. II, 511, 538.
6) M. G. Kapit. II, 29.
7) Seckel in RETK. 3. Aufl. 16, 265—307.

Gewalt 8). Er vertritt eine Art Trennung von Staat und Kirche, soweit sie die Einmischung der weltlichen Gewalt in die geistliche betrifft, nicht aber umgekehrt. Damit beginnt die große Auseinandersetzung zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt anzuklingen, die, ein immer wieder auftauchendes Motiv, das ganze Mittelalter durchzieht, obwohl das Uebergewicht einer großen Persönlichkeit es bisweilen nach der einen oder der anderen Seite aufzulösen scheint. So lag auch in dem deutschen Kaisertum, das sich von dem theokratischen imperium Karls des Großen von vornherein durch seinen nationalen Einschlag und die rein politische gewaltmäßige Herrschaft über das sacerdotium unterscheidet, von Anfang an der Keim zur Feindschaft. Indem dann die sächsischen und die ersten salischen Kaiser, besonders Heinrich III. die innerkirchlichen Reformbestrebungen unterstützten, stärkten sie das Papsttum zu dem Kampf 9), der unter Saliern und Staufern schrittweise zur Unabhängigkeit und Herrschaft des sacerdotiums über das imperium führte und mit der Zertrümmerung des deutschen Einheitsstaates endete. Schon an der von Nikolaus I. vertretenen Anschauung, daß die weltliche Gewalt Eingriffe der geistlichen in ihre Angelegenheiten dulden müsse, zeigt sich aber, daß die Einheit der mittelalterlichen Gesellschaft als einer zugleich politischen und religiösen Gemeinschaft durch jenen Kampf nicht in Frage gestellt und für den mittelalterlichen Menschen garnicht gestreift wurde. Das römische Reich und die Kirche waren wesenseins, nur Glieder eines unum corpus; nur in den Mitteln unterschieden sie sich. Es handelte sich nicht um einen Kampf zwischen Staat und Kirche in unserem Sinne, eine solche Gegenüberstellung, betont Rothenbücher 10), ist für das Mittelalter garnicht möglich — sondern nur um einen Kampf der Gewalthaber des regnums und sacerdotiums und ihrer Organe, zunächst der geistlichen Gewalt um Unabhängigkeit, dann des Königtums um seine Selbstbehauptung. Beide Kreise sind nicht selbständige Verbände, sondern Einrichtungen einer einzigen Gemeinschaft des „nach mittelalterlicher Anschauung die ganze Menschheit umfassenden geistlichen Universalreiches, das bald als ecclesia universalis, bald als respublica bezeichnet wird" 11). Die Einheit von Kirche und Staat wurde auch auf beiden Seiten niemals angezweifelt 12). Denn sie beruhte, wie Troeltsch 13) hervorhebt, nicht auf bloßen äußeren Machtverhältnissen, sondern auf einer Weltanschauung, welche „auf dem Gedanken eines absolut sicher garantierten und schlechthin einheitlichen Wahrheitsbesitzes aufgebaut war, weil sie höchste Wahrheit nur als religiöse und diese höchste religiöse Wahrheit nur als eine absolut einheitliche und eindeutige" kannte. Daher mußte diese Kultur alle bloß menschlichen und relativen Lebenswerte unter einen absoluten und jenseitigen unterordnen. So waren nicht nur Naturwissenschaft und Geschichtsauffassung, sondern auch die politischen Vorstellungen des Mittelalters religiösen

---

8) Zorn, Lehrbuch des Kirchenrechts. S. 98.

9) Werminghoff, Gesch. der Kirchenverf. Deutschlands im Mittelalter. 1905. I, 151.
Vergl Bernheim, Mittelalterliche Zeitanschauungen. 1918. S. 110.

10) Karl Rothenbücher, Die Trennung von Staat und Kirche. 1908. S. 7.

11) Gierke, Dt. Genossenschaftsrecht. III. 1881. S. 517.

12) Uebersichten über die Theoretiker, welche die Stellung der beiden Gewalten erörtern, bei Rieker: Die rechtliche Stellung der evang. Kirche Deutschlands 1893, S. 19/32, ferner bei Eichmann: Acht und Bann im Reichsrecht des Mittelalters 1909, S. 27/63.

13) Ernst Troeltsch, Die Trennung von Staat und Kirche. Heidelb. Akadem. Rede 1908.

Charakters 14). Jener absolute Lebenswert ist das nur innerhalb des christlichen Glaubens und der von Christus selbst eingesetzten Heilanstalt, der Kirche, erreichbare Seelenheil. Seiner Erreichung haben alle menschlichen Zielsetzungen zu dienen, auch der Staat trägt dazu bei, indem er gegenüber der Kirche die gröbere Arbeit leistet: Rechtsschutz nach innen 15) und Schutz nach außen gewährt und die Kirche gegen Gewalt wie gegen Angriffe auf ihre Lehre schützt 16). Damit war auch tatsächlich der Zweck des mittelalterlichen Staates erschöpft 17), denn die Kulturpflege und die soziale Fürsorge, die heute zu den wichtigsten Aufgaben des Staates gehören, waren der Kirche überlassen, die Wirtschaftspflege den einzelnen Genossenschaften. Der mitteralterliche Staat erscheint letztenendes den Zwecken der Kirche untergeordnet, und man wird auch kaum sagen können, daß er sich selbst ihnen unterordnet, daß er „der Kirche ihre rechtliche Stellung anweist“ 18), denn nach der Anschauung des Mittelalters ist die Staatsgewalt — nach heutiger Auffassung die einzige ursprüngliche Herrschergewalt 19) der Rechtsordnung unterstellt, und Quelle des Rechts nicht der Staat, sondern Gott 20). Nicht der Staat gibt der Kirche ihre rechtliche Stellung, sondern beide sind göttlichen Ursprungs; nur ob der Staat unmittelbar oder mittelbar durch die Kirche göttliche Schöpfung sei, war ein Streitpunkt der imperialen und kurialen Theoretiker 21). Daß jedenfalls die Rechtsstellung der Kirche unabhängig vom Staat sei, ist bis zu Marsilius von Padua 22) allgemeine Anschauung. Sie bedarf keiner Anerkennung durch den Staat. Beide stehen eng verknüpft nebeneinander, — eher noch nach der päpstlichen Lehre 23), die Kirche über dem Staat, — jedenfalls ist die Kirche als solche nicht untertan der Obrigkeit und da sie nach allgemeiner Auffassung die einzige rechtlich mögliche religiöse Gemeinschaft ist, kann der Staat auch andere nicht anerkennen. Den Begriff Religionsgesellschaften kennt das Mittelalter nicht.

Daß dem Staat des Mittelalters kirchlich-religiöse Zwecke nicht nur von der Theorie zugesprochen wurden, sondern daß er sie tatsächlich verfolgte, braucht kaum mit Beispielen belegt zu werden. „Die Verbindung von kirchlichen und staatlichen Zwecken in einer Hand ist ja ein wesentliches Charakteristikum des Mittelalters“ (G. v. Below 24) und nicht nur von Heinrich III., indem neben Karl dem Großen das religiöse Königtum freilich seine glänzendste Ausprägung fand, kann man sagen, daß die Durchführung der sittlichen Anforderungen des Christentums als

---

14) Rieker a. a. O. S. 7.

15) Hauptpflicht des Königs: Wahrung des Rechts. Ssp. III, Art. 54, § 2.

16) Beispiele dafür, daß dies die allgemeine Anschauung des Mittelalters vom Staatszweck, auch die der Vertreter des Staates, z. B. Friedrichs II. bei Eicken: Gesch. und System der mittelalt. Weltanschauung. 1887, S. 371.

17) G. v. Below, Der dt. Staat des Ma. Leipzig 1924, S. 203.

18) Bredt: Neues evgl. Kirchenrecht für Preußen. I. S. 549.

19) Jellinek, Allgem. Staatslehre. 3. Aufl. 1920. S. 421.

20) Vergl. Ssp. Reimvor. 136: „bêbrichet der ê gebot, swer so recht verkêret.“ Prol: Got ist selber recht, dar umme ist ime recht lîb.

21) Gierke, Dt. Genossenschaftsr. III. S. 558.

22) Hauck, Kirchengesch. Deutschlands. V. 1911. S. 503.

23) Die Bemerkung Rehms, Allgem. Staatslehre (Freiburg 1899), S. 16, daß die Kirche des 12. und 13. Jahrh. im Verhältnis zum dt. Reich damaliger Zeit als eine der Gewalt nach ihm sogar **staatsrechtlich,** d. h. von den Herrschern anerkannt übergeordnete Gemeinschaft erscheine, geht zu weit. Die Vertreter der imperialen Lehre halten daran fest, daß St. u. K. zwei von einander unabhängige gemeinsam von Gott eingesetzte Gewalten seien (Werminghoff a. a. O. S. 146; Mirbt, Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII. S. 575.)

24) a. a. O. S. 193.

das höchste Ziel der irdischen Herrschaft erscheint“ 25). Das Kaisertum ist ja nichts anderes als der staatsrechtliche Ausdruck solcher Anschauungen. Es war „eine kirchliche Einrichtung in dem Sinne, daß es nur von einem Mann vertreten werden konnte, dessen religiöser Glaube zugleich der allgemein kirchliche war“ 26). Unterscheidet sich das Kaisertum nun auch vom deutschen Königtum, der eigentlichen Vertretung des deutschen Staates, vornehmlich durch die engere Verbindung mit der Kirche 27), so mußte doch auch der deutsche König bei der Krönung versprechen, ein Beschützer der Kirche und des wahren Glaubens zu sein 28), und für die Königswahl bestand das Erfordernis, daß der Gewählte sich nicht im Kirchenbann befinden dürfe 29). Zugehörigkeit zur kirchlichen Gemeinschaft war also Voraussetzung für den Träger der weltlichen Gewalt nach deutschem Staatsrecht.

Darüber hinausgehend äußert sich die Einheit von politischer und religiöser Gemeinschaft darin, daß allgemein die Zugehörigkeit zum Untertanenverband des Königs und überhaupt jedes rechtliche Dasein innerhalb des Reiches bedingt war durch die Zugehörigkeit zur Kirche. Der von ihr gelehrte Glaube, der allein als wahre Religion galt, war Bestandteil der staatlichen Rechtsordnung. Wer ihn nicht teilte, stand außerhalb der Rechtsordnung. Nur wer rechtgläubig war, war rechtsfähig. Das äußerte sich in dreifacher Weise.

Für Heiden und Ungläubige, die überhaupt nicht der christlichen Religion angehörten noch angehört hatten, war innerhalb des Reiches kein Raum. Wo sie in den Reichsverband eintraten, etwa durch Eroberungskriege des Reiches, setzte auch sofort, nötigenfalls mit Gewalt, die Bekehrung zum christlichen Glauben ein, wie die Kolonisation des deutschen Ostens zeigt.

Auch die Juden waren ja Ungläubige in diesem Sinne. Dieser Gesichtspunkt trat sogar im Laufe des Mittelalters gegenüber der ursprünglichen Behandlung als Volksfremde mehr hervor 30) infolge der Ausbreitung kirchlicher Anschauungen. Auch sie waren daher grundsätzlich rechtlos 31). Wenn sie nun tatsächlich doch geduldet wurden, so ward dies nur dadurch ermöglicht, daß sie als Schutzgenossen aufgenommen wurden und dadurch Rechtsfähigkeit erlangten. Daß dieser Schutz durch den König die Rechtlosigkeit nur „suspendierte“ 32), und wie sehr sie grundsätzlich bejaht wurde, das zeigen am deutlichsten die Judenverfolgungen, die nach den Kreuzzügen in Erscheinung traten. Gerade, daß in den Privilegien den Juden Schutz ihres Lebens zugesichert werden mußte 33), beweist, daß sie ohne den Königsschutz rechtlos waren, weil sie Nichtchristen waren.

Aber auch eine Glaubensverschiedenheit innerhalb der christlichen Religion wurde folgerichtig nicht geduldet. Wer von dem von der Kirche gelehrten Glauben abfiel und ihrer Lehre sich nicht unterwarf, verletzte

---

[25]) Hauck, Kirchengesch. Deutschlands. 3, 4 Auflage III. S. 574.

[26]) Werminghoff, Gesch. der Kirchenverf. Deutschlands im M. A. I. (1905) S. 161.

[27]) v. Below, a. a. O. S. 196.

[28]) Werminghoff, S. 170; Schroeder, Lehrbuch der dt. Rechtsgeschichte. 6. Aufl 1919. S. 522.

[29]) Ssp. Ldr. III, Artikel 54, § 3; Schroeder S. 523. Gierke, Dt Privatrecht. I. § 54, 1.

[30]) Hübner, Grundzüge des dt. Privatrechts. 4. Aufl. 1922. S. 84.

[31]) ebd. S. 80.

[32]) Gierke, Dt. Privatrecht. Leipz. 1895. I. § 55, 1.

[33]) Hübner, a. a. O. S. 85.

damit die weltliche Rechtsordnung. Daher mußte gegen Ketzer die weltliche Gewalt mit bürgerlichen Strafen eingreifen. Hatte das römische Recht seit Theodosius die Ketzerei als ein vom Staat zu strafendes Verbrechen behandelt und besonders gefährliche Häretiker mit der Todesstrafe bedroht 34), so sind dagegen aus der karolingischen Zeit ausdrückliche gesetzliche Strafandrohungen gegen Ketzer nicht bekannt 35), vielleicht, weil dieser Gedanke wegen der noch allzu lockeren Fügung des Staatsgebildes noch keinen starken Niederschlag finden konnte 36), hauptsächlich wohl, weil diese Strafen mit dem Sturz des römischen Reiches und infolge der Herrschaft arianischer Germanen außer Uebung gekommen waren. Schon seit dem 11. Jahrhundert bürgert sich aber, zuerst als politische Maßnahme, die Todesstrafe für Ketzer ein 37). Nachdem die Synoden des 12. Jahrhunderts wiederholt die weltliche Obrigkeit zur Unterdrückung der Ketzerei für verpflichtet erklärt hatten 38), erfolgte das erste gesetzliche Einschreiten gegen Ketzer durch das Edikt Friedrich I. von Verona 1184, das als Strafen Vermögensentziehung, Verbannung und Infamie einführte 39). Der weitere Ausbau der Ketzergesetzgebung anknüpfend an das Laterankonzil Innozenz III. von 1215 vollzog sich unter Friedrich II., der zunächst noch als Strafen Reichsacht, Güterkonfiskation und Infamie androhte, dann, 1224, zunächst für Italien die Strafe des Feuertodes einführte 40). Den Abschluß bedeutete die Erneuerung der einzelnen Konstitutionen 1238/1239 41), wodurch für das ganze Reich für Ketzer die Todesstrafe durch Verbrennen gesetzlich festgelegt wurde. Schärfer als hierin und in der Bestimmung der Konstitution von 1220 42), daß der bei der Verfolgung von Ketzern säumige weltliche Gewalthaber seine Herrschaft verlieren solle, kann die Gleichsetzung von Staat und Religionsgemeinschaft wohl nicht zum Ausdruck kommen! Diese rechtliche Behandlung der Ketzer galt während des ganzen späteren Mittelalters. Die Reception des römischen Rechts konnte ihre Berechtigung nur bestätigen 43). Die Strafbestimmungen gingen über in die Rechtsbücher 44) und Partikularrechte. Noch die Bamberger Halsgerichtsordnung von 1507, die „mater Carolinae" bedroht Ketzer mit dem Feuertode 45). In die peinliche Halsgerichtsordnung Karls V. selbst ist diese Bestimmung nicht mehr aufgenommen worden, weil die Fortschritte der Reformation ihre Anwendung damals bereits unmöglich gemacht hatten.

Derselbe Gedanke, daß grundsätzlich ohne Zugehörigkeit zur Kirche kein rechtliches Dasein möglich sei, wurde weiterhin wirksam in dem

---

[34]) Cod Just. l. I. t. 1 de fide cath., t. 5 de haereticis.

[35]) RETK VII. 319 (Hinschius).

[36]) Bredt, Kirchenr. I. S. 111.

[37]) Friedberg, Lehrbuch des kath. u. ev. Kirchenrechts. 1909 § 105. I. 1.

[38]) Hinschius, System des kath. Kirchenrechts. 1895 V. S. 379.

[39]) ebd. S. 380.

[40]) M. G. Const. II, 126: ut quicumque per civitatis antistitem vel diocesis, in qua degit, post condignam examinationen fuerit de heresi manifeste convictus et hereticus indicatus, per potestatem, consilium et catholicos viros civitatis et diocesis earumdem ad requisitionem antistitis illico capiatur, auctoritate nostra ingnis judicio concremandus.

[41]) M. G. Const. II, 280 ff.

[42]) Krönungsgesetz Friedrichs II. von 1220. M. G. Const. II. 108, Art. 7: si vero dominus temporalis requisitus et amonitus aab ecclesia terram suam purgare neglexerit ab haeretica pravitate,post annum elapsum terram ipsius exponimus catholicis occupandm.

[43]) Cod· Just. l. I. t. 1. t. 5.

[44]) z. B. Ssp. Ldr. II. Art. 13 § 7.

[45]) Art. 130.

engen Zusammenhang in dem der Ausschluß von der kirchlichen Gemeinschaft mit der Ausschließung aus der weltlichen Rechtsgemeinschaft stand, in der Verbindung von „Acht und Bann" 46). Schon in fränkischer Zeit wurde der in der Exkommunikation verharrende vom König in die Acht erklärt. Man betrachtete ihn als rechtsunfähig, weil er dem infidelis, dem paganus gleichgestellt wurde 47). In der Folgezeit verfielen die kirchlichen Strafen oft der Mißachtung 48). Die Kirche forderte daher von dem weltlichen Herrscher, daß der Exkommunizierte oder wenigstens der im Bann verharrende auch von der staatlichen Ordnung als exlex und civiliter mortuus behandelt würde. Das vom kanonischen Recht im Einzelnen ausgebildete Verkehrsverbot als bürgerliche Wirkung des Kirchenbanns war von jeher reichsrechtlich anerkannt 49). Darüber hinaus wurde durch das Privileg Friedrichs II. zu Gunsten der geistlichen Fürsten von 1220 50) auch eine Minderung der Rechtsfähigkeit durch die Exkommunikation gesetzlich bestimmt. Und zwar trat als unmittelbare Folge des Banns bereits der Verlust der aktiven Prozeß- und Zeugnisfähigkeit ein 54), vollkommene Rechtlosigkeit nicht ipso iure, sondern erst durch die königliche Achterklärung. Diese sollte erfolgen, wenn der Exkommunizierte sich über sechs Wochen im Bann befand und auf glaubwürdige Anzeige hin, Aufhebung der Acht nur nach Lösung aus dem Banne möglich sein 52). An diesen Grundsätzen hielt die spätere mittelalterliche Gesetzgebung fest. Auch die Rechtsbücher 53) stehen auf dem Boden dieser Gesetzgebung, deren weltgeschichtlich bedeutsamsten Anwendungsfall der Wormser Reichstag von 1521 herbeiführte.

Diese Rechtslage blieb auch die gleiche, als gegen Ende des Mittelalters der Schwerpunkt der staatlichen Kirchenpolitik auf die Territorien überging, indem die Landesherren sich gewohnheitsrechtlich oder auf Grund päpstlicher Privilegien Anteil an der kirchlichen Verfassung und Verwaltung in ihrem Territorium errangen 54). Bereitete sich hier bereits das Landeskirchentum der Reformationszeit vor, so blieb doch die Einheit auf dem Gebiet des Glaubens gewahrt. Denn nun hatten die Landesherren, denen die Kirche ein Mittel zur Steigerung ihrer Macht wurde, erst recht ein Interesse an der Aufrechterhaltung ihrer Herrschaft. Die religiöse Einheit, das Kennzeichen der mittelalterlichen Kultur und die Grundlage desVerhältnisses von staatlichem und religiösem Leben, blieb unangetastet. Für das Mittelalter gab es einen Unterschied zwischen Staat und Religionsgemeinschaft nicht. Religionsgesellschaften kennt das deutsche Staatsrecht dieser Epoche nicht.

---

46) Vergl. Eichmann, Acht und Bann im Reichsrecht des Mittelalters. 1909 Poetsch, Die Reichsacht im M. A. und besonders in der neueren Zeit S. 36 ff.

47) Eichmann, a. a. O. S. 14 ff.

48) Eichmann, a. a. O. S. 111 ff.

49) Eichmann, a. a. O. S. 71 ff.

50) M. G. Const. II, 89.

51) M. G. Const. II, 89. Art. 6.

52) Art. 7.

53) Schwabenspiegel, Kap. 1, § 6.

54) Vergl. Werminghoff, Neuere Arbeiten über das Verhältnis von Staat und Kirche während des späteren M. A. Histor. Vierteljahrsschrift 1908, S. 153.

VI. Entwicklung und Ergebnis im Zeitalter der Reformation.

Die Reformation führte im Endergebnis, obwohl dies dem ursprünglichen Ziel der Reformatoren nicht entsprach, zu einer Mehrheit von Bekenntnissen und Bekenntnisgemeinschaften. Waren damit Religionsgesellschaften im staatsrechtlichen Sinn geschaffen? D. h. konnten in einem Staat mehrere Konfessionen nebeneinander bestehen? Zu einer solchen Neuregelung wäre erforderlich gewesen 1. ein gewisses Maß von Toleranz, was das Verhältnis der Konfessionen zueinander angeht, 2. eine andere Auffassung vom Staat als das Mittelalter sie hatte, denn der mittelalterliche Staat und insbesondere das deutsche Reich, dessen Herrscher Beschützer der Kirche war, hatten die Glaubenseinheit zur Grundlage. Wurden diese Voraussetzungen von der Reformation geschaffen? Es ist bei dieser Frage auf die Anschauungen der Reformatoren, vor allen anderen der Luthers, einzugehen, denn von ihrer Entscheidung hing in den Ländern, die sich der neuen Lehre anschlossen, die tatsächliche Gestaltung der religiösen Neuordnung ab. Luther aber stellte gerade in der Frage der Toleranz gegenüber anderen Bekenntnissen das Prinzip des Protestantismus dar, insofern als die übrigen Reformatoren sich seinen Standpunkt insbesondere gegenüber dem Katholizismus zu eigen machten [1]. Luthers Stellung zur Frage der Duldung eines anderen Bekenntnisses erscheint allerdings, von unserem Standpunkt aus betrachtet, widerspruchsvoll und hat daher auch zu der Kontroverse Anlaß gegeben, ob das Staatskirchentum, wie es die Reformation zeitigte, seinem Ideal entsprach, oder ob die von der Obrigkeit unbeeinflußte Gemeinde das Ideal war, sodaß also auch Gemeinden verschiedenen Glaubens in einem Territorium bestehen konnten [2]. Der Ausgangspunkt Luthers ist unbestritten die Gewissensfreiheit des Einzelnen: Denn es ist ein frei Werk umb den Glauben, dazu man niemand kan zwingen" [3]; „Die Seele ist nicht unter Kaisers Gewalt" [4]. „Man lasse sie nur getrost und frisch predigen was sie künnten und wider wen sie wöllen, denn ich habe gesagt, es müssen Sekten sein" [5]. Von diesem Ausgangspunkt erscheint es uns heute als folgerichtig und notwendig, nun auch jedem freie Religionsübung zuzubilligen und jegliches Zwangsmittel, ihn zum eigenen Glauben zu führen, zu unterlassen.

Diese Folgerung zog Luther ebensowenig wie die übrigen Reformatoren und wie überhaupt seine Zeitgenossen, denn seine Gewissensfreiheit bedeutete nicht Parität der Meinungen. Das freie Gewissen ist vielmehr immer gebunden in Gottes Wort [6]. Hierin liegt der Keim zu dem Widerspruchsvollen seiner Stellung. Denn ob im Einzelfall das Gewissen in Gottes Wort gebunden ist, das hängt schließlich von einem bestimmten Verständnis des göttlichen Wortes ab. So erklärt es sich, daß der Protestantismus bei dem Grundsatz der Gewissensfreiheit eine starre Intoleranz gegenüber der katholischen Kirche zeigt, die in der Anschauung gipfelt, daß der Papst der in der Schrift geweissagte Antichrist

---

[1] Völker, Toleranz und Intoleranz im Zeitalter der Reformation. Leipzig 1912, S. 29.
[2] Völker, a. a. O. S. 44.
[3] Von weltlicher Ueberkeit.
[4] Hermelink, Der Toleranzgedanke im Reformationszeitalter. Schr. des Vereins f. Reform. Gesch. 96 1908, S. 47.
[5] Brief 1524, ed. de Wette 2, 547.
[6] Köhler, Z. f. f. Kirchengesch. 37. 1918, 34.

sei 7). Diese Grundanschauung Luthers teilen auch Zwingli und Calvin. Man verweigerte auf protestantischer Seite den Papisten die Bezeichnung Kirche 8), sah sie also schon vom rein religiösen Standpunkt aus garnicht als Religionsgesellschaft an.

Derselben grundsätzlichen Ablehnung und Verwerfung begegnet man auf der Gegenseite. War schon die Intoleranz des Protestantismus in seinem Kirchenbegriff verwurzelt 9), indem man den Standpunkt vertrat, daß die katholische Kirche die Herstellung der „Kirche", der unsichtbaren Gemeinschaft der Heiligen verhindere, so ergab sich für den Katholizismus die Unduldsamkeit von selbst aus dem Anspruch, daß Christentum und römische Kirche eins seien. Von seinem Standpunkt aus war der Protestantismus Ketzerei, sobald Luthers Thesen als ketzerisch verurteilt waren.

Vor allem aber ist es bezeichnend, daß der Anspruch auf Ausschließlichkeit die evangelischen Konfessionen **untereinander** zu einer starren Absonderung führte. Man sah auf der evangelischen Seite das Kennzeichen der Zugehörigkeit zur Kirche Christi in der richtigen Verkündung des Evangeliums und in der richtigen Verwaltung der Sakramente 10). Die Abweichung in der Abendmahlslehre zwischen Luther und Zwingli mußte daher, nachdem der Marburger Einigungsversuch gescheitert war, zu einer gegenseitigen Verdammung führen, die nun an Schärfe der der Papisten nicht nachstand. Ebenso nötigte die „falsche" Verwaltung des Sakraments der Taufe durch die Wiedertäufer, die ausdrücklich als Sakramentsfeinde 11) bezeichnet werden, diese als Ketzer zu behandeln.

Bei keiner der um ausschließliche Geltung kämpfenden Konfessionen finden wir also auch nur eine formale Anerkennung der anderen. In der Ueberzeugung, die Wahrheit zu besitzen, verneinte man man von seinem Standpunkt aus jede andere religiöse Gemeinschaft als schlechthin widergöttlich, als eine Macht des Antichrits, des Teufels. Man erkannte sie also garnicht als Religionsgemeinschaft an, ja man sah in der eigenen Glaubensgemeinschaft keine „Religionsgesellschaft", weil es diesen Begriff noch nicht gab, denn erstens war man weit davon entfernt, eine freie Vereinigung zur Ausübung eines beliebigen religiösen Glaubens auch nur theoretisch anzuerkennen, zweitens sah man in der abweichenden Lehre gar keine Religion mehr, sondern „Teufelswerk". Auch die Reformatoren hatten eben noch den „naturwüchsigen Wahrheitsbegriff" des Mittelalters, der nur eine Wahrheit für alle und damit auch nur eine Kirche kennt 12). Luther dachte garnicht daran, eine neue Konfession zu gründen, als er gegen die Mißbräuche auftrat, ebenso wenig wie die Fürsten und Städte, die sich ihm anschlossen, aus der Kirche austreten wollten 13). Es handelte sich für ihn nur darum, der „Wahrheit" Geltung zu verschaffen, wobei er noch lange hoffte, eine Versöhnung mit dem Papste herbeizuführen.

Als sich dies als unmöglich erwies, mußte man allein der Wahrheit zum Siege zu verhelfen suchen, indem man nun auch folgerichtig den Anspruch auf ausschließlichen Heilsbesitz der alten Kirche streitig machte und

---

7) Vö'ker, a. a. O., S. 26 ff.
8) Völker, a. a. O., S. 43.
9) Völker, a. a. O., S. 25.
10) Völker, a. a. O., S. 102.
11) Völker, a. a. O., S. 78.
12) Ernst Troeltsch, Die Trennung von St. u. K. Heidelbg. akadem. Rede 1903.
13) B. von Bonin, Die praktische Bedeutung des ius reformandi. Kirchenrechtliche Abhandlung I. Stuttgart 1902, S. 6.

jede andere Lehre als Irrlehre bezeichnete 14). So wird denn auf protestantischer Seite die evangelische Kirche geradezu als die katholische Kirche der römischen gegenüber gestellt, weil sie „in Christum vere credit“ 15).

Es fehlte also unter den einzelnen Bekenntnisgemeinschaften an jeder Toleranz der anderen gegenüber. Das war aber die Voraussetzung, wenn man dem Staat das Recht zusprechen sollte, in seinem Gebiet rechtliche Organisationen von Anhängern verschiedener Bekenntnisse zu dulden.

Es fragt sich fernerhin, ob dies von den herrschenden Begriff des Staates aus überhaupt möglich war, ob also die Reformation im Gegensatz zum Mittelalter positiv religiöse Zwecke dem Staat absprach. Auch dies wird man verneinen müssen. In der erwähnten Kontroverse, ob Staatskirchentum oder freie Gemeindebildung dem Wesen der Reformation entsprach, wird man zu dem Ergebnis kommen, daß nach Luthers Ansicht die evangelische Obrigkeit verpflichtet ist, den Katholizismus zu verdrängen und die Reformation durchzuführen 16). Ob die Untertanen damit einverstanden sind, ist für ihn gleichgültig, denn die Annahme der reinen Lehre ist zu ihrem Seelenheil notwendig. Die Gewissensfreiheit sieht Luther dadurch gewahrt, daß die Widerstrebenden auswandern können 17). Diese Folgerungen ergaben sich naturnotwendig aus der Ueberzeugung, die absolute Wahrheit zu besitzen. Worauf gründet sich nun nach Luther die Befugnis und Pflicht der Obrigkeit, die Reformation durchzuführen? Kirche und Staat, die für ihn nicht in einem Gegensatz stehen, haben beide der Verwirklichung der christlichen Gemeinschaft zu dienen 18). Auch wirkt hier eine patriarchalische Vorstellung mit, daß die Obrigkeit die Untertanen zur Seligkeit zu erziehen habe 19), wie ja überhaupt Luther die obrigkeitliche Gewalt als eine Fortbildung der väterlichen Gewalt betrachtet 20). Auch nach reformatorischer Anschauung hat also der Staat religiöse Aufgaben wie für das Mittelalter. Der Unterschied ist nur der, daß er sie dann nicht mehr in Unterordnung unter die Kirche hat, und daß von solchen Zwecken nicht mehr seine Daseinsberechtigung abhängt. Vielmehr hat die weltliche Obrigkeit durchaus selbständige Bedeutung 21), nämlich zunächst die Aufgabe, den Frieden zu bewahren. Daher ist auch die katholische und nichtchristliche als von Gott eingesetzt, unantastbar 22). Damit ist aber nicht gesagt, daß Staat und Gesellschaft nach Luthers Auffassung nur weltliche Aufgaben haben, und daß es einen „christlichen Staat“ für ihn nicht gibt 23). Die christliche, d. h. evangelische Obrigkeit hat als Glied des corpus christianum die Pflicht, den Untertanen alle Möglichkeiten zum christlichen Gottesdienst zu verschaffen und ihnen die Möglichkeit zu antichristlichem zu nehmen 24).

---

[14]) Bredt, Neues evgl. Kirchenrecht. I. S. 114.
[15]) Völker, a. a. O., S. 34.
[16]) ebd., S. 58.
[17]) ebd., S. 57.
[18]) Volker, a. a. O., S. 50.
[19]) Hermelink, a. a. O, S. 49.
[20]) H. Böhmer: Luther im Lichte der neueren Forschung. 4. Aufl. S. 247.
[21]) Hermelink, S. 47.
[22]) Brandenburg: M. Luthers Anschauungen von Staat und Gesellschaft Schr. des Vereins f. Reform.-Gesch. 70. Halle 1901, S. 17 vergl. auch Kahl: Die Verschiedenheit kath. und evgl. Anschauung über das Verhältnis von St. u. K. Lpz. 1886, S. 18.
[23]) Wie Brandenburg behauptet.
[24]) Hermelink, a. a. O., S. 47.

Diese Auffassung, die dem Programm der Schrift „An den christlichen Adel“ entspricht, hat Luther auch stets vertreten 25).

Die Obrigkeit hat also nicht nur bei Störung des öffentlichen Friedens „Recht und Pflicht sich in kirchliche Dinge einzumischen 26).“ Auf eine derartige Auffassung des Verhältnisses von Staat und Religion durch Luther könnte allerdings seine Stellung in der Ketzerfrage hinweisen, denn hier hält er, trotz mehrfacher Wandlungen vom freiheitlichen Standpunkt 27) zum entgegengesetzten Extrem 28), daran fest, daß es sich um Uebung weltlicher Strafgewalt handelt. So ist Gotteslästerung als Angriff auf die Grundlagen des Gemeinwesens strafbar, öffentliche Irrlehre als Landfriedensbruch und wenn sie zu Gewalttätigkeiten führt, als Aufruhr 29). Was nun aber als öffentliche Lehre zu gelten hat, das wird doch durch die Obrigkeit bestimmt, „denn das bürgerliche Gemeinwesen kann nach Luthers Anschauung nur auf e i n e Lehre und zwar nur die wahre Lehre gegründet sein.“ Das kommt darauf hinaus, daß die Obrigkeit im reformatorischen Sinne sehr positive religiöse Pflichten hat 30).

Noch entschiedener als Luther fordern Zwingli und Calvin von ihr die Durchführung der reinen Lehre 31). Die Reformatoren standen also durchaus nicht auf dem Standpunkt, daß eine evangelische Obrigkeit in ihrem Gebiet mehrere Bekenntnisse nebeneinander zulassen könne, daß der Staat also „Religionsgesellschaften“ anerkennen könne. Dieser Begriff taucht also nicht etwa mit der Reformation auf. Vielleicht ist der Gedanke der Einheit des Kultus im Staatsgebiet durch die Reformation sogar erneuert worden, indem die Reformatoren unbewußt den durch die Renaissance vermittelten Grundsatz der antiken Staatsidee auf sich wirken ließen, daß das Staatsoberhaupt die Gottesdienstübung im Lande zu bestimmen habe, und der Staat auch hinsichtlich der Religion eine Autarkie darstelle. Jedenfalls geht die Entwicklung der fürstlich regierten protestantischen Landeskirchen des 16. Jahrhunderts bis an die Grenze „eines gleichsam auf den antiken Standpunkt zurückgebildeten Staatsdepotismus 32). Darum wird man zwar sagen können, daß „die Reformation das geistliche Leben entrechtet, d. h. vom Rechte befreit, und das Recht entgeistlicht, d. h. von der Herrschaft des göttlichen Rechts erlöst hat 33), nicht aber auch, daß sie den Staat entgeistlicht hat. Sie hat ihn von der geistlichen Gewalt befreit, hat ihm aber nicht religiöse Aufgaben abgesprochen.

Diese Grundsätze werden auch nicht durchbrochen, wenn Luther von der katholischen Obrigkeit für seine Anhänger Duldung und Recht der Gemeindebildung fordert. Das erscheint inkonsequent, ist aber wieder daraus zu verstehen, daß er nur eine wahre Religion, die von ihm ver-

---

25) Völker, S. 53.
26) Wie es nach Brandenburg Luthers spätere Anschauung gewesen wäre.
27) These: „Hereticos comburi est contra voluntatem spiritus“. So sollte man die Ketzer mit Schriften, nicht mit Feuer überwinden“. (Erl. Ausg. XXI, 341).
28) Völker, S. 81 ff.
29) Sohm, Kirchenr., I. 1892, S. 551 ff.
30) So auch Troeltsch: Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. Hist. Zs. 97 (1906) S. 33 u. Rieker: Die rechtliche Stellung der evangel. Kirche Deutschlands, S. 111.
31) Völker, a. a O. S. 60.
32) Schmoller: Pr. Verf.=, Verw.= und Finanzgesch. 1921, S. 26.
33) O. Scheel: Die weltgeschichtl. Bedeutung der Wittenberger Reformation. Festgabe für Harnack, Tüb. 1921, S. 380.

kündete reine Lehre kennt 34). Es handelt sich darum auch in den katholischen Ländern — wo es auf dem Wege von Konzessionen an die Stände tatsächlich zu einer solchen Entwicklung kam, bis die Gegenreformation ihr ein Ende machte 35) — im Sinne der Reformatoren nicht um ein Nebeneinander von Religionsgesellschaften, sondern nur um eine weniger schroffe Behinderung der reinen Lehre.

Es kann hier nicht die Aufgabe sein, die Umsetzung dieser Theorien in die Wirklichkeit zu schildern, wie sie sich in den einzelnen Territorien des Reiches vollzog. Es handelte sich nur darum, die Zeitanschauungen als Voraussetzung der nun einsetzenden reichsrechtlichen Regelung der religiösen Frage aufzuweisen.

Auszugehen ist von der Rechtslage, die der Abschluß von Luthers römichem Prozeß schuf 36). Nachdem durch die Bulle Exsurge Domine vom 15. Juni 1520 seine Lehre und Schriften verdammt, diese zu sofortiger Verbrennung verurteilt und Luther und seine Anhänger unter Androhung des Banns zum Widerruf binnen 60 Tagen aufgefordert waren, und nachdem Luther durch die feierliche Verbrennung der Bulle geantwortet hatte, erfolgte die Verhängung des Banns durch die Bulle Decet Romanum Pontificem vom 3. Januar 1523. Damit war das kirchliche Verfahren abgeschlossen. Nach kanonischem Recht hatte nun die weltliche Gewalt dem Spruch ihre Maßregeln folgen zu lassen, und gemäß dem Reichsgrundgesetz Friedrichs II. von 1220 38) über den Exkommunizierten, wenn er sich 6 Wochen im Banne befand, die Reichsacht zu verhängen 39). Ihre Anordnung konnte grundsätzlich im Wege des kaiserlichen Verordnungsrechts erfolgen 40). Diesem Verordnungsrecht waren aber seit der Wahlkapitulation von 1519 feste Grenzen gezogen 41). Karl V. hatte danach versprochen, daß niemand unverhört und ohne ordentliches Verfahren in des Reiches Acht getan oder „außerhalb teutscher Nation" und mit Umgehung des ordentlichen Richters abgeurteilt werden solle 42). Er hatte sich ferner in der Wahlkapitulation auf die alten Konkordate mit der Kurie, die eine Appellation an das Konzil zuließen, verpflichten müssen 43). Auf diese Rechtslage 44) gründet sich die Vorladung Luthers vor dem Wormser Reichstag von 1521.

Sein Ergebnis war das Wormser Edikt vom 8. Mai 1521, das Martin Luther „als von gots kirchen abgesündert gelide und einen verstopften zertrenner und offenbaren ketzer" und seine „Mitverwandten, Anhänger, Enthalter, Fürschieber, Gönner und Nachfolger" in des

---

34) Friedberg: Zeitschr. f. Kirchenr. 3. Folge VI., S. 138,

35) Vergl. Völker, a. a. O. S. 161—170.

36) Karl Müller: Luthers römischer Prozeß. Zeitschr. f. K. G. XXIV, S 46 ff. Kalkoff: Zu Luthers römischem Prozeß. Z. f. K. G. XXV 1904 S. 90 ff, 273 ff, 399 ff, 503 ff.

37) Müller a. a. O. S 83.

38) Priv. in favorem principum ecclesiasticorum, Art. 7. M. G. Const. II, S. 90.

39) s. o. S. 40.

40) Poetsch: Die Reichsacht. S. 73 ff.

41) Kalkoff: Der Wormser Reichstag von 1521 (1922 S. 368).

42) Art. 24, 17 D. R. A. jüngere Reihe I S. 873, 871.

43) Art. 18 D. R. A. I S. 871. Kalkoff: Zu Luthers römischem Prozeß, a. a. O. S. 282.

44) v Schubert, Reich und Reformation, Akademische Rede 1910, weist auch auf die im Gebiete des sächsischen Weichbildrechts herrschende Rechtsauffassung hin, daß „die Acht den Gebannten erst treffe, und zwar erst nach Jahr und Tag, nachdem der Nachweis der Rechtsmäßigkeit (des Bannes) erbracht war".

Kaisers und des Reiches Acht und Aberacht erklärt und sie der Ausrottung und Beraubung in tumultuarischer Weise preisgibt 45). Der Kaiser beruft sich auf die Pflichten seines Amts, „nit allein den gezirk des heiligen Römischen reichs . . .in ausdilgung und undertruckung der unglaubigen zu erweitern, sondern auch fürsehung zu tun, daß kain befleckung der ketzerei oder arkwon in dem Römischen reiche unsern hailigen Glauben verunraine 46).“ So bringt das Wormser Edikt die mittelalterliche Rechtsanschauung in voller Schärfe zum Ausdruck. Nun haben allerdings die Untersuchungen Kalkoffs über die Entstehung des Wormser Edikts 47) den Nachweis erbracht, daß das Edikt nicht die verfassungsmäßige Zustimmung der Reichsstände erhalten, die „trotz ihrer noch durchweg altkirchlichen Haltung von der Verhängung der Reichsacht über die Gebannten nichts wissen 48)“ wollten und einer tumultuarischen Verfolgung seiner Anhänger nicht zugestimmt haben würden, daß die Angabe des Edikts, es sei mit einhelligem Rat und Willen der Stände erlassen 49), also eine bewußte Lüge sei. Die Unrechtmäßigkeit beruht nach Kalkoff nicht nur darauf, daß die wenigen Reichsstände, die bei Verlesung des Edikts noch anwesend waren, als eine Vertretung des Gesamtreichstags nicht anzusprechen sind, sondern auch darauf, daß in das Edikt grobe Unwahrheiten eingeschmuggelt waren, die zu früheren Willensäußerungen der Stände in Widerspruch standen, und daß der Reichskanzler Erzbischof Albrecht von Mainz seine Unterschrift dem Edikt nicht beigegeben hat 50). K. hat ferner nachgewiesen, daß auch die meisten Reichsfürsten und Städte dem Edikt vorerst keine Gesetzeskraft beigemessen haben 51) und einzelne Fürsten, „obwohl schroffe Gegner der lutherischen Bewegung sich doch nicht dazu verstehen mochten, das fingierte Reichsgesetz ihren Landesgesetzen zugrunde zu legen 52). Das Wormser Edikt hat danach, da zum Zustandekommen eines Reichsgesetzes Zusammenwirken der Stände und des Kaisers erforderlich war 53), nur die Bedeutung eines einseitigen kaiserlichen Erlasses. Da aber mit diesem Erlaß die Bestimmungen der Wahlverschreibung außer acht gelassen waren — denn Luther war nicht, wie es noch ein Reichstagsbeschluß vom 19. Febr. 1521, dem der Kaiser beigetreten war 54), vorgeschrieben hatte, durch einen Ausschuß von Sachverständigen verhört worden — und da überhaupt die verfassungsmäßige Beteiligung der Stände in einer so allgemeinen Angelegenheit 55) nicht zu umgehen war, so war, wie Kalkoff betont 56), eine reichsgesetzliche Verurteilung Luthers und seiner Anhänger als Ketzer nicht erfolgt. Die frühere Anschauung, daß die Ver-

---

45) DRA, jüng. Reihe II S. 654, 655.
46) Ebd S. 643.
47) Die Entstehung des Wormser Edikts, eine Geschichte des Wormser Reichstags vom Standpunkt der lutherischen Frage. Leipzig 1913. Der Wormser Reichstag von 1521. VIII. Kap. S. 358 ff. cf. Krüger, Kalkoffs Studien zur Frühgeschichte d. Reformation. Theol. Stud. u. Krit. 91 1918 S. 144 ff.
48) Der Wormser Reichstag von 1521 S 358
49) DRA. II S. 653.
50) Kalkoff: Das Wormser Edikt und die Erlasse des Reichsregiments, S. 122.
51) Das Wormser Edikt und die Erlasse des Reichsregiments und einzelner Reichsfürsten. Münch. u. Berl 1917.
52) Der Wormser Reichstag von 1521 S. 360.
53) Schröder, Lehrbuch d deutsch. Rechtsgesch. 6. Aufl. 1922 S. 908
54) Kalkoff: Der Worms. Reichst. v. 1521 S. 182.
55) Seit Lothar III. galt es als Verfassungssatz, daß allgemeine Staatsangelegenheiten nicht ohne Mitwirkung des Reichstags erledigt werden konnten. Schröder a. a. O. S. 554.
56) Der Worms. Reichst. von 1521 S. 199, 373.

hängung der Acht über Luther und seine Anhänger durch ein „allgemein verbindliches Reichsgesetz 57)“ erfolgt sei, erweist sich damit als nicht zutreffend.

Dem entspricht die Haltung der Stände und des vom Kaiser für seine Abwesenheit eingesetzten Reichsregiments in den nächsten Jahren. Ein Erlaß des letzteren vom 20. Febr. 1522 ignoriert das Wormser Edikt ganz und wendet sich nur gegen gewisse Auswüchse der neuen Bewegung 58). Gegen die Anhänger der Neuerungen solle man gütlich, und erst wenn das nicht hilft, mit Ernst und gebührender Strafe vorgehen 59). Auf die Vorstellungen des Papstes Hadrian VI., das Wormser Edikt zur Ausführung zu bringen, erging ein im März 1523 als kaiserliches Edikt veröffentlichtes Mandat des Reichsregiments 60), daß man „kein tröstlicher, hilflicher Mittel habe er trachten oder finden mögen“, als daß vom Papst unter Mitwirkung des Kaisers ein „frei christlich Konzil an bequemer Malstatt teutscher Nation“ spätestens in Jahresfrist einberufen würde 60), eine Forderung, die schon zu Beginn des Wormser Reichstags unter den Ständen erhoben worden war 61); auch Luther hatte ja an ein Konzil appelliert 62). Bis dahin aber sollte das Evangelium nach der Auslegung bewährter und von der christlichen Kirche angenommener Schriften gelehrt werden 63). Erst auf dem Nürnberger Reichstag von 1524 wurde im Wege des Kompromisses das Wormser Edikt rezipiert“ 64); die Stände sagten die Ausführung des Edikts zu, aber mit der vieldeutigen Klausel „soviel ihnen müglich“ sei 65). Die Forderung nach einem „Nationalkonzil“ wurde erneuert 65). Damit blieb die bisherige Rechtslage gewahrt. Einen gewissen Abschluß brachte der Speyerer Reichstag von 1526. Eine Einigung unter den Ständen war nicht zu erzielen. So kam es zu dem Beschluß, durch eine Gesandtschaft an den Kaiser die Veranstaltung eines Konzils zu betreiben, bis dahin aber solle man in Sachen des Wormser Edikts also leben, regieren und auch halten, „wie ein jeder solches gegen Gott und kayserliche Majestät hoffet und vertrauet zu verantworten 66).“

In dieser Bestimmung hat man die reichsgesetzliche Grundlage der Ausbildung deutscher Landeskirchen sehen wollen 67). Die Berechtigung dazu erscheint zum mindesten fraglich 68). Für unsere Frage, ob in dieser Entwicklung bereits eine reichsrechtliche Anerkennung der Evangelischen als Religionsgesellschaft zu finden ist, scheint mir das unerheblich. Selbst wenn man mit Kalkoff 69) in dem Beschluß der Stände von 1524

---

57) Fürstenau, Das Grundrecht d. Religionsfreiheit, Leipzig 1891 S. 11.
58) Kalkoff: Der Worms. Reichst. v. 1521 S. 316.
59) DRA III S. 21.
59) a) DRA III S. 447 ff. v. Bezold: Gesch. d. deutsch. Reformation. Berlin 1890, S. 418, 419.
60) DRA. III. S. 449.
61) Kalkoff, Das Wormser Edikt und die Erlasse des Reichsregiments. S. 32
62) Kalkoff, L. Verhältnis z. RV. und die Rezeption des Wormser Edikt Hist. Viert. Schr. 18, 1917. S. 270.
63) DRA. III. S. 449. v. Bezold, a. a. O. S. 419.
64) Kalkoff, Der W. R. T. S. 370.
65) DRA. IV. 1905. S. 500. v. Bezold, a. a. O., S. 440; Fürstenau, a. a. O., S. 12.
66) Neue Sammlung der Reichsabschiede. Frankfurt 1747. Teil II, S. 273 ff. v. Betzold, S. 578.
67) v. Ranke, Deutsche Gesch. im Zeitalter der Reformation. 6. Aufl. 1881. II. S. 261. Fürstenau, a. a. O., S. 13.
68) gegen R.: v. Bezold, a. a. O., S. 578.
69) Der Worms. Reichst. von 1521. S. 370.

dem Wormer Edikt nachzukommen, soviel ihnen möglich sei, eine „Suspension" des Edikts sieht, so war seine formelle Gesetzlichkeit doch wenigstens nachträglich anerkannt. Wenn nun weiterhin der Speyrer Reichsabschied von 1526 am Eingang bestimmt, es solle in Glaubenssachen keine Neuerung oder Determination vorgenommen werden 70), so geht schon daraus hervor, daß die Haltung des Reichsregiments eine Aenderung des bisherigen Rechtszustandes nicht darstellt. Außerdem waren seine Maßnahmen ja durchaus provisorischen Charakters. Nur bis zu dem seit 1523 immer wieder geforderten Konzil sollten sie gelten. Noch immer ging man also von der Einheit der christlichen Gesellschaft aus. Als „Schützer und Schirmer des heiligen christlichen Glaubens" bezeichnen sich die Stände in dem Beschluß von 1524 71). Nicht darum handelte es sich, den Anhängern der neuen Lehre als einer neuen selbständigen Religionsgemeinschaft Duldung zu verschaffen, vielmehr kam es darauf an, bis zu der durch das Konzil zu treffenden Entscheidung, von der man die Wiederherstellung der Glaubenseinheit erhoffte, einen modus vivendi zu schaffen. Vor allem sind aber bei der Beurteilung dieser Frage auch die politischen Motive dieser tatsächlichen Suspension des Wormser Edikts zu berücksichtigen. „Bei der Mehrheit des Regiments wie der Stände gingen jene Konzessionen an die evangelische Richtung wahrscheinlich zum großen Teil aus der Angst vor einem furchtbaren Ausbruch der Volksleidenschaften hervor 72). „Nicht ums guten willen, sondern daß sie ihrer Haut gefürcht" 73), hatte man 1524 „die einfache Erneuerung des Wormser Edikts unterlassen", und den Reichsabschied von Speyer von 1526 bezeichnet Ranke 74) als die unmittelbare und notwendige Folge des Zwiespaltes zwischen Kaiser und Papst". Aus allem geht hervor, daß, wenn auch tatsächlich durch das Hinausschieben der Entscheidung „kostbare Jahre für die Ausdehnung und Befestigung der Reformation gewonnen" 75) wurden, von einer rechtlichen Anerkennung der Anhänger der neuen Lehre als einer Religionsgesellschaft vorerst keine Regel sein konnte. Schließlich wird man sagen müssen, daß die Verhältnisse in den Territorien eine solche Regelung auch noch garnicht forderten, denn in den meisten Territorien erstreckte sich die Reformation zunächst nur auf einige Gebiete des christlichen Lebens, „je nach der persönlichen Neigung und Anschauung des Landesherrn, sodaß man oft lange Zeit nicht wußte, ob ein Fürst noch zur alten oder zur neuen Lehre zu zählen sei" 76).

Die Verhandlungen und Kämpfe der folgenden dreißig Jahre bis zu dem endgültigen Abschluß durch den Augsburger Religionsfrieden zeigen, daß der Gedanke, den Angehörigen der alten Kirche und den Anhängern der neuen Lehre den Charakter selbständiger, nebeneinanderbestehender Bekenntnisgemeinschaften zuzuerkennen, sich langsam und notgedrungen als ein Ergebnis, das man ursprünglich nicht erstrebt hatte, durchsetzte. Zunächst setzte mit dem Speyerer Reichstag von 1529 eine rückläufige Bewegung ein. Der mit Hilfe einer altkirchlichen Mehrheit durchgesetzte Reichsabschied sollte die weitere Ausbreitung der Reformation unmöglich machen: Jeder Reichsstand, der bisher das Wormser Edikt beobachtet, sollte dabei verharren, bei den anderen jede Neuerung bis zu dem Generalkonzil, auf das die Stände im Eingang ausdrücklich

---

70) v. Bezold, a. a. O., S. 578.
71) DRA. IV, S. 500.
72) v. Bezold, a. a. O., S. 419.
73) ebd. S. 440.
74) Deutsche Gesch. im Zeitalter d. Reformation II. S. 261.
75) v. Bezold, a. a. O., S. 578.
76) v. Bonin, Die praktische Bedeutung des ius reformandi. S. 7.

hinwiesen, unterbleiben, insbesondere die Messe überall geduldet werden 77). Die „vollkommene Negation des Protestantismus“ aber stellte das Ergebnis des Augsburger Reichstages von 1530 dar 78), auf dem der Kaiser die von den Evangelischen überreichte Augsburgische Konfession auf Grund der Confutatio für widerlegt erklärte und anordnete, daß sie sich bis zu dem in Aussicht gestellten Konzil dem Kaiser, den Ständen und der gemeinen christlichen Kirche gleichförmig würden zu halten haben 79). Der Reichsabschied setzte den Ständen, die die Augsburgische Konfession übergaben, eine Bedenkzeit bis zum 15. April 1531, ob sie sich der „christlichen Kirche“ und den „christlichen Häuptern und Gliedern der gemeinen Christenheit“ wieder anschließen wollten 80); im übrigen sollten sie nicht Untertanen anderer Stände „an sich und ihrer Sect“ ziehen, und die geistlichen Güter zurückgeben 81).

Diese Rückkehr zu der Rechtslage des Mittelalters war jedoch für die Umbildung der Evangelischen zu einer selbständigen Religionsgemeinschaft insofern von Bedeutung, als die Reichsstände, welche sich der Reformation zugewandt hatten, dadurch zu einem engeren Zusammenschluß und zu bewußter Abkehr von der alten Kirche veranlaßt wurden; die Protestation von Speyer 1529 und die Vereinigung zum Schmalkaldischen Bunde 1531 waren die Antwort auf die Reichsabschiede von 1529 und 1530. Hatte es sich, da das heilige römische Reich ein christliches, und der Kaiser Schirmherr des Glaubens war, bisher um die Frage gehandelt, ob die Lehre der Reformation in diesem Sinne als christliche angesehen werden könne oder nicht 82), und hatte noch die Augustana, die ursprünglich nicht als Bekenntnis, sondern als Verteidigung gegen die römischen Anklagen gedacht war, den Zusammenhang mit der alten Kirche so stark als möglich betont 83), so war doch von jetzt ab klar, daß eine Vereinigung der alten und der neuen Lehre ausgeschlossen war. „Wer nach 1530 die lutherische Lehre einführte, reformierte nicht die alte Kirche im Gebiet seiner Herrschaft, sondern trat zur neuen über 84).“

Freilich verging noch ein Vierteljahrhundert, bis dieses Ergebnis der tatsächlichen Entwicklung endgültig geltendes Reichsrecht wurde. Zunächst führten die vom Kaiser im Hinblick auf die Türkengefahr mit den im Schmalkaldischen Bunde vereinigten Protestanten angeknüpften Verhandlungen zu dem Nürnberger Religionsfrieden von 1532, der alle Gewalttätigkeiten des Glaubens halber verbot, sich aber nur auf die damaligen Mitglieder des Schmalkaldischen Bundes bezog und auch nur bis zu einem künftigen Konzil gelten sollte 85). Der Gedanke, die Wiedervereinigung beider Konfessionen durch ein Generalkonzilium oder im Wege eines Religionsgesprächs (1539—41) zu versuchen, durchzieht die wechselvollen Verhandlungen der nächsten Jahre und gibt allen Abkommen und Zugeständnissen den Charakter des Provisorischen 86). Zum mindesten verlor der Kaiser niemals die Wiedervereinigung aus dem Auge, für ihn handelte es sich stets nur um provisorische Konzessionen,

---

[77]) Neue Sammlung der Reichsabschiede. II. S. 293; v. Bezold, a. a. O., S 593; Fürstenau, a. a. O., S. 15/16.
[78]) Fürstenau, a. a. O., S. 19.
[79]) v. Ranke, a. a. O., III. S. 201.
[80]) § 1 Neue Samml. d. Reichsabschiede. II. S. 307 ff.
[81]) §§ 3. 6 ebd.
[82]) Bredt, Neues evangelisches Kirchenrecht für Preußen. I. S. 114.
[83]) v. Bezold, a. a. O., S. 619, 620.
[84]) v. Bonin, a. a. O., S. 40.
[85]) Fürstenau, a. a. O., S. 20.
[86]) cf. Fürstenau a. a. O., S. 21—26.

und stets waren seine Verhandlungen von Ausgleichsversuchen begleitet 87). Auch die Zugeständnisse des Speyerer Reichsabschiedes von 1544, zu denen wieder außenpolitische Schwierigkeiten den Kaiser veranlaßten, und die bereits alles enthalten, was die Protestanten bisher gefordert hatten 88), vor allem die Ausdehnung des Religionsfriedens auf alle unterdessen zur neuen Lehre übergetretenen Reichsstände, waren nur befristete, mag man auch in dem neuen ausdrücklichen Zugeständnis, „daß dieser Zwiespalt der religion anders nicht, dann durch christliche und friedliche vergleichung“ beigelegt werden soll, „zuerst die große Wandlung des Reichsrechts 89)“ erblicken.

Die Forderung nach Zusicherung eines dauernden, unbedingten Religionsfriedens, also nach reichsrechtlicher Anerkennung der Evangelischen als Religionsgesellschaft wurde von den Protestanten zuerst auf dem Wormser Reichstag von 1545 erhoben, nachdem das geplante Konzil 1545 zu Triest eröffnet, aber von evangelischer Seite, da es kein freies und christliches sei 91), abgelehnt worden war. Der Kaiser wies diese Forderung ab und forderte Unterwerfung unter das Tridentiner Konzil. Der für die Protestanten unglückliche Ausgang des Schmalkaldischen Krieges führte mit dem Augsburger Abschied von 1548 die Entwicklung auf den Standpunkt vor 1526 zurück, bis durch die kriegerische Unternehmung des Kurfürsten Moritz von Sachsen gegen den Kaiser im Jahre 1552 ein völliger Umschwung herbeigeführt wurde, der im Passauer Vertrage von 1552 die Protestanten wieder in den Besitz der Rechte aus dem Speyerer Reichstag von 1544 einsetzte 92). Jeder Stand sollte den anderen „bey solcher seiner Religion ruhiglich und friedlich bleiben lassen“ 93). Innerhalb eines halben Jahres sollte auf einem gemeinen Reichstage beraten werden, „auf was Wege dem Zwispalt der Religion abzuhelffen, und dieselbe zu christlicher Vergleichung zu bringen 94)“ und der dann getroffenen Regelung kein anderes Gesetz Abbruch tun 95). Die „erste und hauptsächlichste 96)“ Forderung der Protestanten, die Zusicherung eines beständigen Friedens, blieb also auch hier noch unerfüllt.

Zu diesem Ergebnis gelangte man, da der angekündigte Reichstag infolge der fortdauernden Kriegsunruhen bisher nicht zustande gekommen war, erst auf dem Reichstage zu Augsburg im Jahre 1555, auf dem der Kaiser von seinem Bruder Ferdinand als römischem König mit Generalvollmacht vertreten wurde. Noch in der Instruktion Karls V. für seine Kommissare zum Reichstag von 1555 war von unbedingtem Religionsfrieden keine Rede gewesen. Es findet sich kein Satz, der die spätere Wiedervereinigung von Katholiken und Protestanten nicht im Auge behalten hätte 97). Erst nach monatelangen Verhandlungen 98) führte die

---

87) G. Wolf, Der Augsburger Religionsfriede. Stuttgart 1890, Einleitung.
88) Fürstenau a. a. O. S. 27.
89) Brandi: Passauer Vertrag u. Augsb. Religionsfriede, Hist. Zeitschrift 95 (1905) S. 256—58.
90) Fürstenau, a. a. O. S. 29.
91) v. Bezold, a. a. O. S. 758.
92) Fürstenau, a. a. O. S. 31 f. Brandi, a. a. O. S. 258.
93) § 8 des Passauer Vertrages.
94) § 6 ebd.
95) § 10 ebd.
96) Fürstenau, a. a. O. S. 31.
97) Wolf, a. a. O. S. 14/15.
98) Vgl. Wolf, a. a. O. S. 15 ff., 41 ff., 129.

allgemeine Geneigtheit zum Frieden und die Neigung Ferdinands, den Verhältnissen Rechnung zu tragen, zur Errichtung eines unbedingten, nicht an den Erfolg von Ausgleichsverhandlungen gebundenen Religionsfriedens: „Wo dann solche Vergleichung durch die Wege des General-Concilii, National-Versammlung, Colloquien, oder Reichs-Handlungen, nicht erfolgen würde, soll alsdann nichtsdestoweniger dieser Friedstand in allen oberzehlten Puncten und Articuln bey Kräfften, biß zu endlicher Vergleichung der Religion und Glaubenssachen bestehen und bleiben, und soll also hiermit obberührter Gestalt, und sonst in alle andere Weg, ein beständiger, beharrlicher, unbedingter für und für ewig währender Fied aufgericht und geschlossen seyn und bleiben" (§ 25). Ueber den Inhalt dieses Friedens setzt § 15 fest, „daß die kayserl. Majestät, Wir, auch Churfürsten, Fürsten und Stände des H. Reichs keinen Stand des Reichs, von wegen der Augspurgischen Confeßion, und derselbigen Lehr, Religion- und Glaubenshalber, mit der That gewaltiger Weiß überziehen, beschädigen, vergewaltigen, oder in andere Wege, wieder sein Conscientz, Gewissen und Willen, von dieser Augspurgischen Confessions-Religion, Glauben, Kirchengebräuchen, Ordnungen und Ceremonien, so sie aufgericht und nachmals aufrichten möchten, in ihren Fürstenthumen, Landen und Herrschaften tringen, . . . beschweren oder verachten, sondern bey solcher Religion . . . ruhiglich und friedlich bleiben lassen", und entsprechend bestimmt § 16, daß die „Stände so der Augspurgischen Confeßion verwandt, die Röm. Kayserl. Majestät und des heiligen Reichs Stände der alten Religion anhängig, Geistliche oder Weltliche gleicher Gestalt bey ihrer Religion unbeschwehrt bleiben" lassen. Die geistliche Jurisdiktion der Bischöfe und Erzbischöfe „wider der Augsburgischen konfessionsverwandten Religion, Glauben, Bestellung der Ministerien, Kirchen-Gebräuchen, Ordnungen, Ceremonien, so sie aufgericht oder aufrichten möchten", wurde zu diesem Zweck bis zu endlicher christlicher Vergleichung der Religion suspendiert (§ 20). Von diesem Frieden sollten jedoch nach § 17 „alle andere, so obgemeldeten beyden Religionen nicht anhängig, gäntzlich ausgeschlossen seyen." Diese Bestimmung schloß das reformierte Bekenntnis aus, da die Anhänger Zwinglis und Clavins als augsburgische Konfessionsverwandte noch nicht anerkannt waren [99]).

Damit war den Ständen freigestellt, ob sie die altkirchliche oder die Augsburgische Lehre in ihrem Territorium gelten lassen oder nachträglich einführen wollten, denn ein Nachteil konnte sie, da jeder Angriff wegen des Glaubens verboten war, infolge des Religionswechsels nicht treffen [100]). Nicht aber war den Untertanen die Entscheidung überlassen, welcher Religion sie folgen wollten. Nach dem Grundsatze cuius regio eius religio, der schon im Reichsabschied von 1526 seine Anerkennung gefunden hatte [101]), waren die Untertanen gehalten, den Glauben ihres Landesherrn zu teilen. Einer gewaltsamen Bekehrung konnten sie sich nur dadurch entziehen, daß sie von dem im § 24 gewährten beneficium emigrandi Gebrauch machten.

Der alte Grundsatz der Einheit der Religionsübung und der öffentlichen Lehre galt danach nur noch in den einzelnen Territorien, wurde also nur zum Teil aufgegeben. Der Gedanke einer allgemeinen Religionsfreiheit, den wir auch in den Anschauungen der Reformatoren noch nicht

---

[99]) **Bredt**, a. a. O. I S. 118. **Stutz**, Kirchenrecht S. 371. **Fürstenau** a. a. O. S. 35, 36. a. **M. Kolde**, RETK 2, 252.

[100]) **Fürstenau** a. a. O. S. 37.

[101]) **Stutz**, Kirchenrecht in Holtzendorf-Kohlers Enzykl. d. Rechtsw. Bd. V S 370. **v. Bonin**, S. 28 ff.

aufzuweisen vermochten, trat auch jetzt nicht in Erscheinung. Zwar wurde bei den Verhandlungen in Augsburg auch die Freistellung der Untertanen von Kurfürst Friedrich von der Pfalz angeregt, aber doch nur, weil sie im ausschließlichen Interesse der Protestanten lag, in deren Landen es fast keine Altgläubigen mehr gab, während die katholischen Gebiete mit Evangelischen durchsetzt waren **102**). Falsch wäre es, diesen ergebnislosen Versuch im Sinne heutiger Toleranz werten zu wollen. Nur den Reichsständen gewährte der Religionsfrieden also eine beschränkte Religionsfreiheit, und nur von Reichswegen hatte man es mit zwei „Religionen" zu tun.

In übermäßiger Betonung des konservativen Charakters dieser ganzen Regelung behauptet Rieker, daß von einer Parität zwischen katholischem und evangelischem Bekenntnis hier noch keine Rede sei **103**). Der ganze Religionsfrieden sei „von der Vorstellung durchdrungen, daß die römisch-katholische Religion die eigentliche offizielle Religion des Deutschen Reiches sei und bleibe". Die Evangelischen hätten nur eine Ausnahmestellung ähnlich der der Juden eingenommen **104**). Eine andere Regelung sei auch nach dem damaligen Kirchenbegriff garnicht denkbar gewesen. Rieker beruft sich darauf, daß immer noch von endlicher Vergleichung der Religion die Rede, und die geistliche Jurisdiktion nur suspendiert worden ist. Diese Auffassung erscheint nicht haltbar, der Begriff der Kirche ist nach katholischer und evangelischer Auffassung noch heute im Grund derselbe wie damals. Aus diesen innerkirchlichen Auffassungen läßt sich für die staatsrechtliche Regelung also nichts entnehmen. Der Hinweis auf eine künftige Einigung über die Religion aber steht der Anerkennung der Evangelischen als selbständiger Religionsgemeinschaft deshalb nicht entgegen, weil die ganze Regelung ja gerade nicht mehr vom Zustandekommen dieser Vergleichung abhängig gemacht wird. Man wird also die im allgemeinen vertretene Auffassung gelten lassen müssen, daß „das auf dem mittelalterlichen Gedanken des einheitlichen corpus christianum gestützte Erfordernis der religiösen Uniformität des Reichs jetzt aufgegeben" **105**) wurde und mit dem Religionsfrieden „die Parität zwischen dem katholischen und dem evangelischen Bekenntnis innerhalb des Deutschen Reichs erreicht war" **106**). Es war „der erste erfolgreiche Versuch, in einem großen Staate der lateinischen Christenheit die Gleichberechtigung zweier Bekenntnisse dauernd zu begründen" **107**).

Kaiser und Reich, bisher mit Einheit der Religion und der Kirche begrifflich verbunden, standen nun endgültig zwei selbständigen Religionen gegenüber. Damit hielt der Begriff der Religionsgesellschaft Einzug in das deutsche Reichsrecht, mochte auch ihre Zahl auf zwei beschränkt sein, und die Wahl zwischen beiden „Zwangskirchen" **108**) nicht dem einzelnen zustehen.

---

102) Wolf, a. a. O. S. 57—60.
103) Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands, S. 122 ff.
104) Rieker, a. a. O. S. 124.
105) Stutz. Kirchenrecht S. 371.
106) Bredt, a. a O. I S. 115. ebenso v. Bezold, a. a. O. S. 870.
107) M. Ritter: Der Augsburger Religionsfrieden. Hist. Taschenb. VI 1 (1882) S. 215
108) Stutz, a. a. O. S. 371.

Lebenslauf.

Geboren am 16. Juni 1900 zu Freienwalde a. Oder als Sohn des Bahnhofswirtes Hermann Tschierske und seiner Ehefrau Helene geb. Proll, evangelisch-lutherischen Bekenntnisses, empfing ich meine Schulbildung seit Ostern 1906 auf der Gymnasialvorschule zu Freienwalde, von 1909 bis 1915 auf der Städt. Höheren Knabenschule, bezw. dem Realprogymnasium zu Angermünde und sodann auf dem Friedrich-Wilhelms-Realgymnasium zu Stettin, das ich nach bestandener Reifeprüfung im Juni 1917 verließ, um in den Vaterländischen Hilfsdienst zu treten. Ich genügte meiner Hilfsdienstpflicht in der Landwirtschaft und im kommunalen und staatlichen Bürodienst in Angermünde und Berlin. Von Ostern 1918 bis Ostern 1921 studierte ich an den Universitäten Berlin und Göttingen Geschichte, Germanistik und englische Philologie, alsdann in Berlin und seit dem S.-S. 1922 in Marburg Rechtswissenschaft. Am 14. Juni 1924 bestand ich vor dem juristischen Prüfungsamt in Kassel die erste juristische Prüfung, worauf am 15. Juli 1924 meine Ernennung zum Referendar erfolgte. Den Vorbereitungsdienst leistete ich bisher bei der Staatsanwaltschaft und dem Amtsgericht in Prenzlau.

Am 28. Mai 1925 bestand ich in Marburg das examen rigorosum